



ICAS
JAKARTA
LIBRARY

الإسكندرية

إدوارد و. سعيّد

الاستشراق

المعرفة . السلطة . الإنشاء

نقله إلى العربية
كمال أبو ديب



مؤسسة الأبحاث العربية

تُرجم نص هذا الكتاب إلى العربية بفضل منحة من السيد صلاح حويلة .

❖ الاستشراق : المعرفة، السلطة، الانشاء .

❖ الطبعة العربية الأولى ١٩٨١ ، الطبعة العربية الثانية ١٩٨٤ ،
الطبعة العربية الثالثة ١٩٩١ ، الطبعة العربية الرابعة ١٩٩٥ ،
الطبعة العربية الخامسة ٢٠٠١ ، الطبعة العربية السادسة ٢٠٠٣ ،
الطبعة العربية السابعة ٢٠٠٥ .

❖ جميع الحقوق محفوظة .

❖ الناشر: مؤسسة الأبحاث العربية، ص. ب: ٥٠٥٧ - ١٣

شوران - بيروت ٢٠١٠ - ١١٠٢ - لبنان

هاتف : ٨١٠٠٥٥ - فاكس ٨٠٤٢٥٧ (١-٩٦١)

❖ صدر هذا الكتاب بالانكليزية تحت عنوان :

Orientalism, by Edward W. Said, Pantheon Books, N. Y. N. Y.

Copyright © 1978 By Edward W. Said

First Arabic Edition, 1981,

Published by: *Institute for Arab Research,*

P. O. Box: 13 - 5057

Chouran - Beirut 1102 - 2010 - Lebanon

❖ تصميم الغلاف: سمر الدمولوجي .

❖ صورة الغلاف: رسم بعنوان «بيت الأمير، باب الحريم الخاص في
القرن السابع عشر». عن كتاب «الفن العربي مستوحى من معالم القاهرة
بين القرن السابع والقرن الثامن عشر»، للفرنسي «بريز دافن» .

رحمی جنتی و ابراہیم

المؤلف

- * ادوارد . و . سعيد ، ولد في القدس وأتم تعليمه الابتدائي والثانوي فيها وفي مصر .
- * نال البكالوريوس من جامعة برنستون في الولايات المتحدة ، كما نال الماجستير ودرجة الدكتوراه من جامعة هارفرد ، حيث حصل على جائزة بويدوين .
- * عمل استاذاً زائراً في جامعة هارفرد ١٩٧٤ ، وزميلاً في « مركز الدراسات المتقدمة في العلوم السلوكية » في جامعة ستانفورد ، ١٩٧٥ - ١٩٧٦ ثم محاضراً في برنستن ١٩٧٧ ، واستاذاً زائراً في جامعة جونز هوبكنز . وهو يعمل حالياً استاذاً للأدب الانكليزي والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك .
- * تُرجم كتابه الاستشراق الى الفرنسية والالمانية والاسبانية والايطالية والتركية والفارسية والماليزية واليابانية .
- * صدر له بالانكليزية :
بدايات ، الاستشراق ، الأدب والمجتمع ، المسألة الفلسطينية ، تغطية الاسلام .

المتدعم

- * كمال أبو ديب ، ناقد وشاعر سوري .
- * نال درجة دكتوراه في الآداب من جامعة أوكسفورد في انكلترا .
- * عمل زميلاً للأبحاث العليا في كلية سانت جونز في أوكسفورد ، واستاذاً زائراً في الولايات المتحدة .
- * شغل منصب رئيس الدائرة العربية في جامعة اليرموك ، الأردن ، حيث يعمل الآن استاذاً .
- * صدر له بالعربية :
من مراثي ارميا ، (شعر) ، دار العودة - بيروت ، في البنية الايقاعية للشعر العربي ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٤ ، جدلية الخفاء والتجلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٩ .
- وبالانكليزية : AI Jurjani's Theory of Poetic Imagery- London, 1979.

المحتويات

١	مقدمة المترجم
٢١	كشاف مصطلحي
٣٧	مقدمة المؤلف

الفصل الأول مجال الاستشراق

٦٣	١ . التعرف على الشرق
٨٠	٢ . الجغرافيا التخيلية وتمثيلاتهما : شرقنة الشرق
١٠٠	٣ . مشاريع
١١٧	٤ . أزمات

الفصل الثاني البنى الاستشراقية واعادة خلق البنى

١٣٧	١ . حدود أعيد رسمها ، قضايا أعيد تحديدها والدين المَعْلَمَن
	٢ . سلفستر دو ساسي وإرنست رينان : 'علم الانسان العقلاني والمختبر فقه اللغوي
١٤٦	٣ . الإقامة في الشرق والبحث : متطلبات المعجمية والخيال
١٦٦	٤ . الحج والحجاج ، بريطانيين وفرنسيين
١٨٢	

الفصل الثالث الاستشراق الآن

٢١٣	١ . الاستشراق الكامن والظاهر
	٢ . الأسلوب ، المعرفة الخابرة ، والرؤيا :
٢٣٤	دنيوية الاستشراق
٢٥٩	٣ . الاستشراق الأنجلو- فرنسي الحديث في ذروة الازدهار
٢٨٥	٤ . المرحلة الأخيرة
٣٢٧	الاشارات بالعربية
٣٣٥	الاشارات بالانكليزية
٣٦٠	مؤشر

تويحات

منذ بضع سنوات وأنا أقرأ حول الاستشراق ، غير أن معظم هذا الكتاب كُتِبَ خلال عام ١٩٧٥ - ١٩٧٦ ، الذي قضيته زميلاً في مركز الدراسات العليا في العلوم السلوكية ، في ستانفورد ، كاليفورنيا . وفي هذه المؤسسة الفريدة والسخية ، كان من حسن طالعي أنني أفدت كثيراً من عدد من الزملاء ، كما أفدت من المساعدة التي قدمتها جون وُرمُبرُن ، وكريس هُث ، وجين كلُسمائِر ، وبرُستن كُتِلِر ، ومدير المركز غاردنر ليندزي . وتبلغ قائمة الأصدقاء ، والزملاء ، والطلبة الذين قرأوا أو استمعوا إلى هذه المخطوطة أو اجزاء منها حداً من الطول يخرجني ، بل إنه قد يخرجهم كذلك ، الآن وقد ظهرت المخطوطة كتاباً . على أي حال ، أود أن أذكر ، باعتراف بالجميل ، التشجيع الذي كان دائماً مصدر عون لي : تشجيع جانت و ابراهيم أبي لغد ، ونوعام تشومسكي ، وروجر أووِن ، الذين تتبعوا هذا المشروع من بدايته إلى اكتماله . كذلك أود أن أنوه ، بعرفان ، بالاهتمام القيم والنقدي الذي أبداه زملاء ، وأصدقاء ، وطلاب من أماكن شتى منحت أسئلتهم ومناقشاتهم هذا النص حدة أكبر بكثير . ولقد كان أندريه شيفرين وجان مورتُن ، من < شركة > كتب بانثيون ناشراً ومحررة نص ، على التوالي مثاليين . فقد جعلتا محنة تحضير هذه المخطوطة (وهي محنة بالنسبة للمؤلف على الأقل) عملية مفيدة وذكية بحق .

ولقد قدّمت لي مريم سعيد عوناً كبيراً بأبحاثها في التاريخ المبكر للمؤسسات الاستشراقية . وعدا عن ذلك ، فقد جعل دعمها المالي حياً ، بحق ، العمل الذي قمت به من أجل هذا الكتاب لا شيئاً ممتعاً وحسب ، بل ممكناً ، كذلك .

ادوارد و . سعيد

نيويورك

أيلول - تشرين الأول ١٩٧٧

مقدمة المترجم

١

يمثل كتاب ادوارد سعيد الاستشراق جزءاً من ثورة جديدة في الدراسات الانسانية تضرب جذورها في الماركسية والثورة الألسنية والبنوية ، وما يكاد يكون مدرسة جديدة من « التاريخ الجديد » تنتسب بعمق إلى أعمال ميشيل فوكو بشكل خاص . وتتكشف في هذه الثورة منطلقات متعددة لعل أهمها أن يكون مفهوم جديد للقوة والشبكة الخفية من علاقات القوة التي تنسجها المعرفة متجسدة في الانشاء الكتابي ، ومفهوم « سياسية » العلاقات الانسانية بكل أشكالها ، وسياسية المعرفة ، وسياسية البحث . واذا تُسَيِّسُ هذه الثورة الفكرية الوجود الانساني إلى درجة تفوق حتى ما فعلته الماركسية في تصورها « لاقتصادية » الوجود الانساني ، فانها تبدأ باضاءة منابع ومكامن للقوة ظلت حتى الآن خارج نطاق الدراسة السياسية - الفكرية ، مضيئةً العالم لإضاءة جديدة وطالعةً ، أحياناً كثيرة ، بكشوف باهرة فعلاً ، كشوف يبدو أنها قادرة ، في النهاية ، على تكوين علم آثار جديد للمعرفة الانسانية إذا كان لي أن ، أستعير عنوان كتاب فوكو التأسيسي في هذا المجال وأحوّره قليلاً .

وينصبُّ هذا التثوير للمعرفة حتى الآن على رَجِّ الثقافة الغربية وكشف آلية السلطة والسيطرة والقوة والتلاعب التحكمي فيها ، والآلية التي بها يمارس ما سأسميه « الداخل » - أي المؤسسة التي تمتلك السلطة - السيطرة المطلقة على « الخارج » - موضوع السلطة . وتشكل علاقة الداخل / الخارج في مظاهر تعبيرية مختلفة لبنية أساسية . فلئن كان « الخارج » في نظام ميشيل فوكو هو المصابين بالشذوذ والانحراف ، أو المرأة ، أو الجنسية ، إنه في عمل سمير أمين مثلاً - مع أن الوشائج بين عمله وبين عمل سعيد وفوكو لا يمكن تبنيها بسهولة الآن - هو « الهامش » - دول العالم الثالث - ، وهو في عمل ادوارد سعيد « الشرق » . أما الداخل فانه ، على التوالي ، العقل (أي الغرب) ، المركز (الغرب) والاستشراق (أي الغرب أيضاً) .

٢

ليس كتاب ادوارد سعيد ، إذن ، دراسة للاستشراق ، وإذا أكتب هذه الجملة فأنني أبدأ من موقع متطرف ، من أجل أن أشرع في تعديله في فقرات لاحقة . ليس دراسة للاستشراق بوصفه تاريخاً ، وشخصيات ، وأحداثاً ؛ وما هو - كما تصفه صاحبة الترجمة

الفرنسية التي ظهرت حديثاً للكتاب - بدراسة للشرق « كما خلقه الغرب » . بل هو اكتناه غُورِيّ ، صارمٌ ، مشبوب أحياناً ، لكنه دائماً على درجة مذهشة من حدة اللمعة الفكرية ، ونفاذ الحدس ، وجوهرية التحليل ، لأسئلة جذرية في الثقافة والانسان ، أسئلة تدور حول مفاهيم « الحقيقة » و « التمثيل » ، القوة وعلاقات القوة ، وعي الذات والآخر ؛ حول التصورات التي ينميها الانسان لذاته وللعالم ، والتمييزات التي يقيمها بينه وبين الآخر . وهو أيضاً دراسة في الآلية التي تتصلب بها هذه التصورات والتمييزات الى معرفة ، معرفة تغدو - حين تتم في سياق القوة والسلطة سياسياً واقتصادياً وثقافياً - إنشاء يدّعي لنفسه مقام الحقيقة ، ويحجب بشكل مطلق حقيقة كونه تمثيلاً لا أكثر ، حقيقة كونه يجسّد وعي الذات للآخر أكثر مما يجسّد الآخر ؛ إنشاء ذا طاقة مولدة للذات تفعل ضمن شروط تابعة من الذات المعينة بالدرجة الأولى ، ثم من الآخر ، موضوع المعرفة ، بدرجة ثانية أو ثالثة فقط . ثم إنه اكتناه للطغيان الذي يمارسه الانشاء : على الثقافة التي تشكّل فيها أولاً ، ثم على الآخر ثانياً ، وللعلاقة وحيدة الاتجاه تقريباً التي تنمو بين الانشاء - الثقافة وبين الفرد المنشئ الذي يكتب ، ويتصوّر ، ويفكر ضمن هذا الكون الانشائي بموضوع المعرفة ، الآخر . والاستشراق ، أيضاً ، طرح - عبر اكتناه هذه العلاقة - لأسئلة باهرة في التكوين الفكري ، والثقافي والنفسي ، لعل أهمها أن يكون : ١ - امكانية الابداع والأصالة ، بالمعنى الذي يكتسبه الابداع والأصالة في النظرة الرومانسية اليهما مثلاً ، ٢ - إمكانية التحرر من طغيان الانشاء - الثقافة والخروج عليه في معانية الآخر حتى من قبل مفكرين يكون منظورهم الأساسي رفضاً للثقافة السائدة التي ينبع منها الانشاء . وفي هذا السياق ، يمكن لدراسة ادوارد سعيد لماركس أن تدّعي لنفسها تميزاً منظورياً ودلالات لا تمتلكها أي معانية سابقة لماركس وموقفه مما نسميه الآن العالم الثالث . ذلك أن ادوارد سعيد يرى ماركس ، إلى درجة مطلقة تقريباً ، ضحية لطغيان الانشاء الذي يلجم ما يفترضه تعاطف ماركس الأساسي مع « البؤساء » ثم يدفعه في مجاري الرؤية الاستشراقية ليصوغه في النهاية خيطاً آخر من خيوط الانشاء الاستشراقي .

مشروع ادوارد سعيد ، إذن ، هو اكتناه للمعرفة ، والسلطة ، والطغيان الذي يمارسه الانشاء ، ولعلاقات القوة التي يجسدها بالطريقة نفسها التي يمثل بها عمل ميشيل فوكو اكتناهاً لهذه الأسئلة بالإشارة إلى شرائح ، أو حيزات ، معينة من المجتمع الغربي . ولعمل فوكو ، قبل أي شيء آخر ، يدين عمل سعيد ، كما يشير هو لكننا إلى درجة أعظم بكثير مما توحي به إشارته العامة الى هذا الدين ، أو اقتباساته الجزئية المحدودة من عمل فوكو . إن البنية الفكرية التي تصوغ منظور فوكو ، والتصورات الأساسية التي يتكون عمله في بؤرتها ، والمصطلحات التي تُفعم نظامه الفكري بحيوية وغورية طازجتين ، بل ومنهج التحليل والموقف الوجودي هي البنية ، والتصورات ، والمصطلحات ، والمنهج ، والموقف ، التي يتشكل في بؤرتها منظور سعيد وتحليله في الاستشراق ، ولم أقل للاستشراق . لقد

أصبحت مصطلحات كالتالية علامات مميزة لعمل فوكو ، وهي الآن تيسمُ عمل سعيد : « الحقيقة » و « التمثيل » و « القوة » و « علاقات القوة » ، « المعرفة » ، و « السيطرة » ، و « التشكيل » ، و « التكتيك » ، و « الاستراتيجية » و « الانتاج » ، و « التوثيق » و « الازاحة » و « الاقتصاد » و « الاقصاء والاستثناء » ، و « الافراط » ، و « التقنين » و « إرادة القوة » و « إرادة الحقيقة » ثم ، طبعاً ، مفهوم الانشاء الجوهري .

بيد أن أهم هذه التصورات قد يكون التصور الكلي لتجسد علاقات القوة وممارسة السيطرة في مفهوم المُعْجَبَةِ والاستعراض : حيث يكونُ موضوع القوة (الأذن ، المستضعف) مادة استعراضية صامتة على مسرح ما ، مادة تمثل استعراضيتها في الوقت نفسه نمطاً من العقوبة التأديبية التي يمارسها المستعرض (الأعلى ، الأقوى) ، بحيث تصبح العقوبة التجسيد الأسمى لقوة السيد وسيادته . وهكذا ترتبط القوة ، في أعلى صورها ، بامتلاك القدرة والطاقة على تقديم مُعْجَبَةٍ : فرجة مثيرة مفرطة . هكذا يمارس العقل استعراض معجبة الجنون ، ويمارس المستشرق (را . وصف فلوير لمعجبة الشرق مثلاً) استعراض معجبة الشرق* .

بيد أن ما أقوله لا يقلل من أهمية عمل سعيد أو من « أصالته » ، دون تجاهل للمنظومة التي يطرحها هو عن « الأصالة » والابداع . فالأهمية والأصالة لا تنبعان من ابتكار المصطلحات والتصورات فحسب ، بل من القدرة على أمرين : ١ - تمييز الظاهرة الثقافية أو الفكرية ، أو السياسية ... الخ التي يتيح استخدام المصطلحات والتصورات إضاءتها إلى درجة لم تُضأ إليها ، وبصورة لم تحدث فيها ، من قبل ، ٢ - اعطاء التصورات والمصطلحات عبر إضاءة كهذه ، صفة أكثر شمولية وجذرية من حيث هي أداة تحليلية لفهم الانسان والثقافة والمجتمع والعلاقات المكوّنة للبنى الأساسية فيه . ومن ثم ، فإن عمل سعيد - الذي يحقق كلا النقطتين بتفوق - يوازي عمل فوكو ولا ينقله ، يوازيه بأن يميز الحقل (الظاهرة) الذي تحتاج إضاءته بفاذاة الى استخدام هذه الأداة التحليلية ، ثم بأن يظهر قدرة الأداة على اقتناص بنى أخرى وتفسيرها غير البنى التي درسها فوكو ، بنى ربما كانت أكثر علائقية ، في فهم العالم الحديث لأنها أكثر شمولية وانشباكاً في العالم ، إذ تتناول مُضَلَّتَيْنِ منه (الشرق والغرب) كان تفاعلها عبر القرون العشرين الأخيرة ، على الأقل ، المكوّن الأساسي لبنية الحضارة كما نعرفها اليوم ، وقد يكون هذا التفاعل المكوّن الأساسي للحضارة ، أو لانهار الحضارة ، في المستقبل .

* ولا تعني نسبة هذه المفاهيم إلى نظام فوكو ابتكاره لها ، بل تشير إلى أنها مكونات أساسية لهذا النظام . وعن هذه النقطة في عمل فوكو ، را .

Donald S. Bouchard , «For Life and Action : Foucault, Spectacle, Document»; *The Oxford Literary Review*, Vol. 4: 2 . 1980, pp. 20- 28.

أين هو الاستشراق اذن في عمل ادوارد سعيد ؟

إنه ، ببساطة ، المادة التاريخية والحيز المميز من ثقافة الغرب اللذين يتناولهما التحليل ، إنه الحالة المعينة التي يعاينها ، أو ، بشكل خام ، المثل الذي يركّز عليه منظوره التحليلي النقدي ، بوصفه « الخارجى » و « المَقْصَى المستثنى » و « المستعرّض الصامت » و « المعجبة المثيرة » أمام داخل يمارس استعراضه وإقصاءه وتمثيله. أي أن الاستشراق في نظام سعيد هو المعادل الفعلي للمادة التي تتمثل في نظام فوكو في الجنون ، أو المرأة ، أو الأطفال ، أو المنحرفين ، أو أخيراً ، الجنسية .

بدأت من الموقع المتطرف لأخلص الاستشراق من الفهم السيء بشكل عام الذي به فُهِمَ في الغرب حتى الآن - رغم الضجة الهائلة التي أثارها والحماسة الكبيرة التي تلقته بها بيئات مختلفة من القراء ، في الجامعات وخارجها [وبين أبرز الأمثلة على سوء هذا الفهم مقالة مراجع لوموند (٢٦ تشرين الأول ١٩٨٠)] ولأنني مشروعية التهليل الذي قوبل به باعتباره هجوماً عنيفاً على الاستشراق وفهم الغرب العنصري المتحيز للشرق ، من جهة ، والاعتراضات الضيقة التي أثّرت عليه بدعوى أنه لا يذكر فلاناً أو فلاناً من المستشرقين الذين وقفوا من العرب موقفاً «أفضل» ، أو المدرسة الفلانية ، وما إلى ذلك ، من جهة أخرى . وهي اعتراضات كانت تكون مشروعة لو أن الكتاب كان تاريخاً للاستشراق ورجالاته أو رصداً للشرق كما تصوّره الغرب و « لحقيقة » هذا التصور ، وانطباقه على الشرق الفعلي الواقعي . وكتاب سعيد ليس أيها ، وهو بشكل خاص ليس الثاني منها . فهو ليس دراسة للشرق بوصفه واقعاً يمتلك الخصائص أ ب ت ج ع ق ومحاولة لرؤية كيفية تجلي هذا الشرق ، بخصائصه المذكورة ، في الغرب . أي : هل يتجلى الشرقي في مرآة الغرب بوصفه يمتلك الخصائص ا ب ت ج ع ق ، أم أنه يمتلك خصائص أخرى هي ا ب د ذ ع م : بينها ما هو صحيح (وهو النادر) وبينها ما هو خاطيء > وهو الغالب < ؟

كتاب ادوارد سعيد لا يدور على دقة تصور الغرب للشرق ، بما هو فضاء جغرافي ثقافي متميز ، وصحته . بل إنه ، كما قلت ، لا يدور على الشرق - بل انه لينفي وجود الشرق . إنه كتاب عن الغرب وإشكالاته الفكرية ، والخلخلة الجوهرية في ثقافته ، والمفارقات الضدية الأساسية التي تقوم فيه بين ما يعتبره مبادئ لتطوره الحضاري ، والبحثي ، والعلمي وبين الطريقة التي يعاين بها الآخر - حين يكون هذا الآخر الشرق - وحين تتم هذه المعاينة في إطار القوة والفوقية والسلطة - وهي طريقة تبدو خالية من أي من هذه المنطلقات الأساسية لحضارة الغرب ، خاضعة لا للفكر النقدي الذي يمارسه الغرب في فهم ذاته ، بل لفكر آخر مصدره

الانشاء الاستشراقي المتشكل المتصلب والذي تأسس في إطار معطيات ومنطلقات أخرى غير المنطلقات الأولى ، منطلقات لا يمكن أن تكون الأولى أو تنبع منها لأن الظاهرة التي تتناولها مختلفة ، والشروط التي يتم فيها التناول مختلفة أيضاً ، والعلاقة التي تتشكل بين المعايير والمعايير (الذات - الذات في الحالة الأولى / والذات - الآخر في الحالة الثانية) مختلفة جوهرياً أيضاً بين الحالتين .

وإذا كان ثمة من اشكالية في كتاب ادوارد سعيد فانها ما يلي :

ضمن المنطلقات التي استخدمها في التحليل ، والشروط التاريخية لنشأة الاستشراق وتطوره ، بل ضمن معطيات تصور الأنا للآخر ، وطبيعة التمثيل - كل تمثيل ، في أي زمان ومكان - هل كان يمكن أن يكون الأمر على غير ما كان عليه ؟

هل كان يمكن للتمثيل أن يكون من غمط آخر ؟

كل تمثيل - كما يشير ادوارد سعيد نفسه - يقوم على تمايز ، وكل تمثيل يكتسب صلابة « الحقيقة » المولدة لذاتها : أي لتمثيلات جديدة ذات طبيعة تراكمية توثيقية . فهل كان ثمة من إمكانية لقيام غمطين مختلفين لتمثيل الشرق في الغرب ؟

والاجابة هي بالنفي : لا يمكن أن يكون التمثيل الغربي للشرق على غير ما هو عليه . لأن الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية والفكرية التي صنعتها هي ما هي . ثمة حتمية تاريخية تحكمه ، وتحكم حتى مفكرين من طراز ماركس فيه ؛ وما يتضمنه هذا القول هو أن تغير هذا التمثيل هو أيضاً خاضع لحتمية تاريخية : أي أنه مشروط بتغيرات جذرية في بنية الغرب ، وفي علاقة القوة والسلطة القائمة بينه وبين الشرق .

بيد أن ذلك لا يقلل من أهمية كتاب سعيد ، لأن ذلك في طبيعة العمل التحليلي العلمي : فأهميته تنبع من أنه استطاع تمييز هذه الشروط وتحديدتها وكشف البنية التي أدت إلى تبلورها وطغيانها ، واكتناه الحتمية التي حكمتها ، وشروط التغير التي مارست فاعليتها عليها - حيث كان ثمة من تغير - بالضبط كما أن عمل الفيزيائي لا يصبح أقل أهمية لأن المادة التي يخللها ويكشف تركيبها لا يمكن أن تكون قد تركبت إلا بهذه الطريقة المحددة .

٤

غير أن الاستشراق هو ، أيضاً ، دراسة قد تكون أهم ما كتب حتى الآن ، داخل « حقل » الاستشراق وخارجه ، عن هذه الظاهرة العجيبة (تكريس الغربي نفسه لدراسة الشرق) ، التي لم ينشأ لها معادل معروف عبر تاريخ الثقافة ، كظاهرة تخص الغرب والشرق :

الغرب بوصفه أولاً - ردة فعل مشروطة بمعطيات تاريخية دينية وفكرية واقتصادية ، للشرق . ثانياً خالق التصورات والمناهج التي عُوِّينَ من خلالها الشرق ، والتي جسدت تيارات فكرية وعلمية ومنهجية أساسية في الغرب نفسه ، لا في الشرق ؛ والشرق باعتباره الجوهر السرمدي ، الموحد المتناغم ، الكلّي ، الذي لا يسمح بنشوء ملامح فردية أو حركات تاريخية فيه : الشرق اللَّيْـلِيّ-تاريخي ، اللامتغير ، الشرقي ، صفة . والصفة ثبات للخصيصة في الموصوف . وعلى هذا السعيد ، فإن الاستشراق يكشف المكونات الجوهرية لبنية فكرية فذة : الظاهرة التاريخية التي اكتسبت ، هي بدورها ، شيئاً من طبيعة اللاتاريخي ، السرمدي ، اللامتغير الذي نسبته إلى موضوع دراستها . وهكذا فإن الاستشراق لا يكشف فقط فاعلية المعايين في المعايين ، أي الطريقة التي يشكل بها منظور محدد ذو بنية معينة الموضوع الذي يعاينه ويصوغه ، بل انه ليكشف كذلك فاعلية المعايين في المعايين ، إذ يجلو أن عملية الفاعلية ثنائية الاتجاه ، بمعنى أن الموضوع المعايين يبدأ بصياغة المعايين على صورته التي يتمثلها ويقوم بتمثيلها المعايين . هكذا يصبح الاستشراق (البنية الفكرية الغربية) مثلكاً للخصائص التي عاينها في الشرق (البنية الفكرية اللاغربية) . وتصبح المعرفة بالشرق وشرقته ، جزئياً ، شرقة للذات والمنهج الغربيين كذلك . ولعل قيمة كتاب ادوارد سعيد الفائقة أن تكمن في هذا الكشف (الذي لا يقرره سعيد بهذه الصورة وإلى هذه الدرجة الواعية) على الأقل بقدر ما تكمن في كونه يكشف أن الغرب تصور الشرق ودرسه تصوراً استعماريّاً عرقياً ، فوقياً ، متجذراً في القوة واتحاد القوة بالمعرفة ، والانشاء الذي ولده ذلك كله . وأن الشرق لم يكن ، في وعي الغرب ، الآخر الخارجي فقط ، بل امتداداً أيضاً للشاذ ، والمنحرف ، والمجنون ، والمستضعف داخل الغرب : للآخر الداخلي أيضاً .

٥

يطرح ادوارد سعيد منظومة أساسية هي أن الشرق « كيان مشكّل مكون » ، لا حقيقة من حقائق الطبيعة ، وأن مفهوم وجود فضاءات جغرافية ، ذات سكان محليين ، مختلفين جذرياً ويمكن تحديدهم على أساس ديني أو ثقافي أو عرقي خاص ومتّسق مع ذلك الفضاء الجغرافي ، هو مفهوم قابل للنقاش المطول . بيد أن ما لا يقرره كتاب سعيد بوضوح هو أن الغرب ، من المنطلق نفسه ، هو « كيان مشكّل مكون » أيضاً . ولا يحجب هذه الحقيقة سوى غياب منظور خارجي لمعاينة الغرب وكون الغرب ، حتى الآن ، هو صاحب المنظور الفعلي الوحيد في دراسة ذاته . أي أن الغرب بحاجة إلى معاينة باعتباره كياناً مشكلاً . ولعل بين أهم ما قدمته الماركسية أنها حاولت أن تشكل منظوراً لمعاينة الغرب لا في إطار كونه « غربياً » ، بل في إطار تجسيده لمرحلة تاريخية معينة من تطور علاقات الإنتاج تتجسد فيها لا وحدانية الغرب وأحاديته وتناسقه ، بل انشراخه وانقسامه على ذاته وضمن ذاته . لكن كون

كلا الشرق والغرب كياناً مكوناً يعجز عن إلغاء الميل إلى التصنيف الجغرافي (الذي يبدو ظاهرة تنتمي إلى بنية العقل الانساني) بدليل أنني في اللحظة التي أنفي فيها وجود الغرب استخدم ضمير اهاء المفرد الغائب للحديث عنه : ذاته ، نفسه ؛ وأن ادوارد سعيد في كثير من المواضع يتحدث عن الشرق بالطريقة نفسها ؛ كما يتحدث مرة واحدة على الأقل عن « الثقافة الشرقية » ، بدلاً من « الثقافات الشرقية » .

ولعل في ذلك كله ما يؤكد من جديد أطروحة فوكو وسعيد حول طغيان الانشاء - الثقافة وخلقه لبناء الخاصة التي تولد الانشاء - الفردي ، في هذه الحالة إنشاء ادوارد سعيد وانشائي .

٦

في نهاية دراسته ، يستعيد ادوارد سعيد الأسئلة التي حاول طرحها في كتابه الباهر بشكل مكثف : أسئلة هي ، كما قال ، علائقية في مناقشة مشكلات التجربة الانسانية : كيف يمثل المرء الثقافات الأخرى ؟ ما هي الثقافة الأخرى ؟ هل مفهوم وجود ثقافة (أو عرق ، أو دين ، أو حضارة) مفهوم مفيد أم أنه ينتهي دائماً إلى أن يشبك إما في تنهتة الذات (حينما يناقش المرء ثقافته) أو في العدائية والعدوان (يناقش الآخر) ؟ وهل تهم الفروق الثقافية والدينية والعرقية أكثر مما تهم الفُصُلات الاجتماعية أو الفصلات السيا - تاريخية ؟ (وثمة أسئلة أخرى سأعود إليها بعد اعتراض قصير) .

ليس ثمة من شك في جوهرية الأسئلة المطروحة . لكن الاعتراض الرئيسي عليها ينبع من كونها قاصمة في فصمها بين مفاهيم كالعرق ، والدين ، والثقافة ومفاهيم كالفصلات الاجتماعية والسيا - تاريخية . ويبدو لي مشروعاً أن يتساءل المرء عن إمكانية صياغة السؤال بمثل هذه الحدة من الفصل بين المكونات المذكورة . فالبنية الاجتماعية والسيا - تاريخية على علاقة جدلية بالدين والعرق والثقافة ، إن لم تكن ، في حالة الثقافة مثلاً ، متوحدة الهوية بها تقريباً . ولعل صياغة السؤال بهذه الحدة أن تجسّد إلى أي مدى فرض الانشاء الاستشراقي سيطرته على الفكر الذي يعاينه - فكر سعيد في هذه الحالة - لا على الفكر الذي يكتب من داخله وحسب . ذلك أن طرح الفُصُلات « العرق ، الثقافة ، الدين » واعتبارها جواهر ثابتة متميزة عن الفُصُلات الاجتماعية ، السيااتاريخية قد يكون بين أكثر انشراخات الاستشراق خطراً وأعمقها أثراً في إكسابه اللامتغيرية والجوهرانية النسبيتين اللتين أشرت إليهما سابقاً .

ويتابع سعيد أسئلته : كيف تكتسب الأفكار السلطة ، والعادية ، بل حتى مقام الحقيقة « الطبيعية » ؟ ما هو دور الفكر : هل هو ثمة من أجل أن يمنح السّرّانية للثقافة والدولة

اللتين هو جزء منها ؟ وأي درجة من الأهمية ينبغي أن يعطي للوعي النقدي المستقل ،
الوعي النقدي الضدي ؟

بكل هذه الأسئلة ، وبكثير غيرها ، يكون الاستشراق كنزاً مغنياً من التحديات
والمجابهات التي سيكون التأمل فيها على درجة قصوى من الأهمية للمفكرين العرب ، والثقافة
العربية ، ولموقعنا السياسي والاقتصادي والفكري في العالم .

إذ أن أسئلة ادوارد سعيد تثير في النهاية مشكلة وعي الآخر لذاته من خلال تصور
الأنا المعانية له ، أي وعي الشرق لنفسه من خلال تصور الغرب له ؛ ويدعو إلى حركة
تأسيس للذات عبر اكتشافها لأبعادها التاريخية والحضارية لا من خلال الآخر بل من خلال
شروط تكوينها الداخلية . وليس صدفة أن كتاب سعيد جاء يطرح هذه الأسئلة قبل سنة
فقط من تفجر حركة بدت حاسمة في المنطقة ، كانت ذروتها الثورة الإيرانية ، ثم بدأت
تتناوس بين إمكانية اكتشاف الذات وتحديداتها ضمن معطياتها الخاصة واستحالة ذلك ؛ بين
إمكانية تشكيل رؤيا صافية للذات في عالم طغت عليه رؤيا الآخر لها باعتبارها آخر طوال
قرنين من الزمن على الأقل ، وبين استحالة ذلك .

يبقى السؤال الأخير من الأسئلة ، وهو بين أهم ما يطرحه من تساؤلات : ما هي
الأهمية التي ينبغي أن يسند لها المثقف للوعي النقدي ، والوعي النقدي الضدي تخصيصاً ؟

إن قدرة الغرب على تجاوز أزماته المستمرة منذ ديكارت حتى اليوم ، على الأقل ، أي
منذ تبلور أزمة مركزية الانسان أو الإله في الطبيعة ، تنبع ، في تصوري ، من امتلاك هذا
الوعي النقدي الضدي . ولعل خطر تصور الخصوصية الأول هو أنه يميل في شروط تاريخية
معينة على الأقل الى تعمية هذا الوعي الضدي أو طمسه إذا وجد ، لصالح الهوية الموحدة
والتركيب المتناسق المتناغم ، أو تأكيد صلابة الخصوصية وتماسكها. إذ تبدأ الخصوصية بالبحث
عن الكلية والشمولية ، وترفض أي مفهوم لامكانية وجود انشراخات داخلية في « الكل »
الذي هو « الماضي - التراث - الأمة » ، وتميل الخصوصية أيضاً الى البحث عن الصفاء ، عن
المهية الصافية للذات ، وإذ يقترون تأكيد الكلية بتأكيد الصفاء يبلغ خطر إلغاء الوعي النقدي
الضدي ذروته وتكتسب الثقافة المؤسسة قدرة هائلة على القمع ، تتجلى في بعض مظاهرها ،
الآن ، في الثورة الإيرانية .

أما الوعي النقدي الضدي فإنه يفترض ؛ مسبقاً ، نفي الصفاء والكلية ، أو بتصور
الكلية في إطار العلاقة الجدلية بين المكونات التي يتم تفاعلها عبر النفي لا عبر التأكيد
والتوثيق . ومن هنا فإن انعدام الوعي النقدي الضدي في الاستشراق كان حصيلة لكونه
توثيقاً إحيائياً ، كما وصفه ادوارد سعيد ، يعيد فيه النص الجديد توثيق سلطة النص القديم ،
وهكذا .

أما الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية ، خارج الاستشراق فانه مكوّن أساسي من مكوّناتها . ولعل المفارقة الضدية الجديدة الآن تتمثل في اقتحام هذا الوعي النقدي الضدي القائم خارج الاستشراق لمجال الاستشراق ، وهو جوهر ما يمثل كتاب ادوارد سعيد . واذا أصف هذا الاقتحام فأنني أقول ، بطريقة أخرى ، أن كتاب ادوارد سعيد ذاته دليل حاسم على أسبقية الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية وقدرتها على تجاوز أزماتها به . ونتيجة ذلك ، في تصوري ، هي أن الاستشراق (الغربي تحديداً) سيمتصّ معطيات الوعي النقدي الضدي الموجّه له من داخل ثقافته (الغربية) ويغتني به وتتم فيه التكييفات التي تمنحه القدرة على الحياة والاستمرارية ، عبر نشوء « تركيب » جديد ، بالدلالة الماركسية . ف « الاستشراق » بما هو تمجيد لوعي نقدي ضدي غربي ، ليس ظاهرة « شرقية » ، بمعنى أنه ليس عمل شرقي يهاجم الغرب . وإنما هو تفجر من داخل الثقافة الغربية يمارس فاعليته الخلاقة على حيّز من هذه الثقافة بطريقة جدلية ستؤدي في النهاية إلى إخصاب جديد لاستشراق من غمط جديد . ولعل ذلك أن يكون أعمق فرق بين « الاستشراق » وبين ما وجّه له كتاب « شرقيون » من نقد وتسفيه واتهامات .

٧

سيكون تبسيطاً للأمور أن أصف كتاب ادوارد سعيد بأنه صعب : للقراءة وللترجمة . ففي مواجهة فكر عميق ، مسفّسط حتى الادهاش ، غائر في مصادر المعرفة الانسانية حتى ليبدو الأكثر غرابة في المعرفة مألوفاً لديه ألفة العام الشائع ، قادر على التعامل مع اللغة بحيث يصبح شاردها طبعياً لديه ، وبعيدها قريباً منه ، لا تتحدد استجابة المرء في إطار السهولة والصعوبة ، بل في إطار آخر مختلف ، وعلى مستوى مغاير : مستوى القدرة المدهشة على استخدام أكثر مستويات التحليل صعوبة ، وأكثر التصورات غموضاً في مناقشة ما يبدو موضوعاً عادياً ، ثم القدرة المائلة على الوصول إلى رصد دقيق لأبعاد الظاهرة المعينة يضيئها إضاءة فذة .

ومصادر الصعوبة في ترجمة الكتاب ليست وحيدة البعد ، بل متعددة . فالصعوبة تكمن في الاستشراق بقدر ما تكمن في وضع اللغة العربية الآن ، من حيث هي لغة تعبير عن مشكلات الفكر المعاصر والحضارة المعاصرة . لست أول من يقرر هذه الصعوبة ويصطدم بها . كما أنني لن أكون الأخير ؛ وليس في تقرير الصعوبة من سبة للغة ، بل انه حكم وصفي يشير إلى مرحلة محددة من مراحل تطور الحياة والثقافة العربيتين المعاصرتين . فاللغة ، حتى اذ نصفها بأنها كائن حي ، لا تعجز أو تقدر ، ولا تمتلك خصائص ثابت تجعلها عاجزة أو قادرة بشكل سرمدى ؛ بل الصعوبة في علاقة الحضارة العربية الآن بالبنى الفكرية والحضارية في العالم وموقعها بينها . وقد يكون من نافل القول أو البديهي أن يقال : أن تطور اللغة مشروط

بتطور الحضارة . لكن ما قد يكون أقل بدهية هو عكس هذه المقولة ، والقول إن تطور الحضارة مشروط ، أولاً ، بتطور اللغة ، بثورة لغوية ، بتفجير للبعد اللغوي لعملية التغير والتطور الثقافية - الحضارية .

ولن يتم هذا التفجير ، في تصوري ، إلا بالمغامرة الرائدة ، بالجرأة لا على نقل الفكر من العالم وحسب بل على اللغة أيضاً ، على بناها العميقة والسطحية ، وعلى مكوناتها الصوتية ، والمورفولوجية ، والنظمية ، جرأة تهدف في النهاية إلى إنجاز جوهري هو توسيع اللغة . وتوسيع اللغة ليس شرطاً يخيف ؛ بل إنه شرط أساسي لتطوير اللغة في مراحل الصدام الحضاري ، شرط حققته العربية في عصر اصطدامها الأول بالحضارة العالمية ، اليونانية والفارسية والهندية . فقد كان المترجم العربي في تعامله مع اللغة أكثر حراً على بنيتها ونظامها . وقد يبدو صعباً على التصديق الآن أن مصطلحات ومفاهيم بسيطة شائعة ، حتى ضمن علوم أساسية كعلوم اللغة ، كانت حين ظهرت ، أي حين جرؤ المترجم العربي على اقتحام بنية اللغة وصياغتها ، تمثل اختراقاً للقوانين اللغوية الصارمة ، وجرأة على الابتكار والتطوير . إن مصطلحات الدراسة الأدبية والبلاغية مثل النقل والاستعارة والمجاز مرت بمراحل طويلة من التطور قبل أن تستقر ؛ وحتى في القرن الرابع الهجري كان ابن سينا يخامر باستخدام مصطلحات مثل التبديل والتغير ، والانتقال الاستعاري ، ومثل يضرب ، فيما كانت المصطلحات السابقة قد ترسخت نسبياً في التراث النقدي اللغوي . وثمة صعوبة فعلية في أن نقرأ الآن نص متى بن يونس في تحديد النقل المجازي ونفهم منه ما يربطه بمصدره (كتاب الشعر) أو بالمدايل التي تحملها مصطلحاته الآن ، وهو نص يستخدم مصطلح التأدية لوصف عملية النقل المجازي : « وتأدي الاسم هو تأدية اسم غريب إما من الجنس > على النوع ، وإما من النوع < على جنس ما بزيادة ، وإما من النوع بالزيادة التي بحسب تشكل الذي نقوله [من الجنس] * » .

٨

لعملية الترجمة ، في تصوري ، بعدان اثنان : تمثل النص المترجم تمثلاً مدركاً لخصائصه البنيوية الكلية ؛ وتمثله في لغة قادرة على تجسيد هذه الخصائص الى أقصى درجات التجسيد المتاحة . و « بالخصائص البنيوية » أعني الخصائص البنيوية ، لا مجرد الرسالة الفكرية التي يقررها النص . كان عبد القاهر الجرجاني ، هذا الرائد العظيم لعلم البنية ، قد قال ، في لمحة فذة عن البنية والمعنى والترجمة ، لو أن مترجماً أخذ قولنا « زيد

* را . النص كاملاً في ، شكري عياد كتاب ارسطوطاليس : فن الشعر ، دار الكتاب العربي (القاهرة ، ١٩٦٧) ص ١١٧ .

شجاع» وترجم «شجاع» بالكلمة الموضوعية للشجاعة في لغته لكان كلامه ترجمة لكلامنا ؛ لكن لو أن مترجماً أخذ قولنا «زيد أسد» ، وفهم منه أنه «يعني» زيد شجاع ، فترجم «أسد» بالكلمة الموضوعية للشجاعة في لغته ، لما كان كلامه ترجمة لكلامنا ، بل كان ينشئ إنشاءً ويخلق كلاماً خاصاً به .

وبحسب تصوّر الجرجاني الفذ على بنية النص ، بمكوناته المحاورية المختلفة ، وتشابكات مستوياته ، وبعلاقة المنشئ بالإنشاء بالمتلقي ، المتجسدة فيه ، تصبح الترجمة التي لا تريد أن تكون إنشاءً جديداً بل تود أن تظل ترجمة إحدى أكثر عمليات التمثيل الفكري والتعبير تعقيداً وتداخلاً وتطلباً للضوابط الصارمة . وفي مواجهة هذه العملية ، يبعدها اللذين حددتهما قبل قليل ، يصطدم المترجم الى العربية في السياق اللغوي الحضاري العربي القائم ، بمشكلات مرهقة ترتبط بالطاقت اللغوية العربية الآن على التمثيل الأقصى ، وبالطاقات الحضارية على التمثيل الأقصى .

ويبدو أن ثمة إجماعاً على أن أولى هذه المشكلات هي مشكلة المصطلح النقدي ، أو الأدبي ، أو الاجتماعي ، أو السياسي ، أو العلمي أو حتّامٌ غمضي ؟

تبرز المشكلة فور محاولة تجسيد مفهومات شائعة : الديمقراطية ، والديكتاتورية ، والامبريالية هي ، على الصعيد السياسي ، أكثرها فورية حضور فقط ، لا أبدها صعوبة ؛ والكلاسيكية ، والرومانسية ، على الصعيد الأدبي بينها : مفاهيم ما زالت تتكرر في حياتنا اليومية لبضعة عقود ، إن لم يكن لقرن بأكمله في حالة بعضها ، دون أن نستطيع حتى الآن أن نظوّر لها مصطلحاً دقيقاً مستقراً ، سلساً في الاستخدام ، سلساً على الإدراك الفوري ، عربياً .

فكيف بمفاهيم تطلع من مدارس جديدة نسبياً حتى في أوروبا ، وما تزال إطلالتنا عليها إطلالة من كوة صغيرة وعبر عدد قليل من الأحداق :

البنوية ، الانشاء ، المحور الاستبدادي ، المحور الاستباغي ، العلامة ، الاشارية ، الترميز . هذه بضعة مصطلحات فقط لم يبدأ باستخدامها إلا منذ سنوات ، ومن قبل فئة من الكتاب معدودة ، ومع ذلك فإن لها في الواقع الكتابي العربي بدائل تعقد عملية الفهم والاستخدام والتطوير ، وتقف سداً دون تحقيق توحّدية سلسلة في الاستعمال : الهيكلية ، الخطاب ، المحور الشاقولي ، المحور النظمي ، الاشارة السيميائية ، الدلالة . وهي بعض البدائل للمصطلحات التي ذكرتها قبل قليل ، على التوالي .

يبد أن مشكلة المصطلح قد لا تكون الأولى من حيث صعوبة الحل . ثمة مشكلة طاقة اللغة على تمثيل النص المترجم دقّةً ، وإيجازاً ، واطراداً ، أي على مقابلة اللفظة باللفظة ، والتركيب بالتركيب ، والجملة بالجملة لا دلالة فقط ، بل صيغة أيضاً ، وبصورة تحقق شروط

الايجاز والاطراد والكثافة في العلاقات - أي قدرة اللغة على التعامل مع النص الأصلي دون أن تتحول إلى شرح عليه أو تبسيط له ، ودون أن تقع في الوقت نفسه في المغايرة الدائمة من سياق إلى سياق للألفاظ التي تستخدمها لتمثيل لفظة أجنبية واحدة. لقد عبرت عن المشكلة بصورة صعبة . فلأسهل . المشكلة هي هل نستطيع ترجمة اللفظة الأجنبية مباشرة ، بلفظة ، لها خصائصها ، وضمن شبكة العلاقات التي يتشكل فيها الأصل ، ثم هل نستطيع استخدام اللفظة العربية المترجمة في كل سياق أو في أغلب السياقات التي ترد فيها اللفظة المترجمة ؟ .

ينبغي أن نتذكر ، في الإجابة على ذلك ، أن اللفظة هي أيضاً جزء من بنية لغوية ، تحتل فيها موقعاً دلاليّاً ، وموقعاً نظميّاً ، وموقعاً شكليّاً في الوقت نفسه ؛ وأن علينا أن نجسد هذه المواقع كلها في الجملة الواحدة . هل يمكن أن نستخدم الخيارات التي يقدمها المورد* مثلاً للفعل (EXCLUDE) ومشتقاته ويظل ممكناً إدراك كون الوحدة اللغوية الأصلية في مختلف السياقات التي قمنا بترجمتها ، واحدة ؟

الجواب ، ببساطة ، لا . ثم تأتي مشكلة أعمق تصدق في كل الحالات المشار إليها سابقاً ، هي مشكلة صلاحية المصطلح ، أو المقابل العربي ، للدخول في علاقات نظامية متغيرة ، كما يفعل المصطلح الأجنبي الذي نحاول ترجمته ، والتشكل ضمن علاقات تترك أثرها على بنيته المورفولوجية مثل النسبة والظرفية بشكل خاص . وتُظهر هذه المشكلة أن حلاً لها على صعيد محدد قد لا يشكل حلاً على أصعدة هامة أخرى ، وفي هذه الحالة ثمة حاجة ماسة لتحديد أولويات الحل .

بين الأمثلة البسيطة على هذه الحالات المصطلح النقدي (IRONY) وخضوعه للتحولات (IRONICAL) و (IRONIC) و (IRONICALLY) . ثمة ، أولاً ، مشكلة تحديد الدلالة الدقيقة للفظ في سياقاتها المتعددة . ليست الـ (IRONY) سخرية ، بل إنها لتمزج السخرية ، بالمفارقة . لنفترض أننا تجاوزنا مشكلة التحديد واقترحنا ، كما فعلتُ في ترجمتي الحاضرة ، المصطلح « المفارقة الفكاهية » . جليٌّ أن المصطلح قد يحقق شرط الدقة لكنه يخل بشرط الإيجاز . وهو عاجز عن التحول المرتبط بحالتي النسبة والظرفية ، إلا بإضافة كلمات سابقة عليه .

لكن عدم توفر خيارات بديلة تحقق شرط الدقة يجبرني على تبني هذا المصطلح . كيف نواجه المشكلة ؟

بالجرأة ، والابتكار ، والمغامرة باستخدام اللغة لا باعتبارها وجوداً نهائياً مقدساً لا يمس ، بل بوصفها عملية مستمرة من التوالد الاصطلاحي . فاللغة ليست مقدسة ؛ وهي في

* على امتياز هذا القاموس ، الذي يكاد يكون فريداً الآن ، والذي كان اعتمادي عليه من الحجم بحيث أنه يستحق تنويعاً خاصاً .

الوقت نفسه ليست مصطلحاً ، كما شاع في اللغويات منذ عبد القاهر الجرجاني وسوسير ، أو ، هي ليست مصطلحاً ثابتاً نهائياً . بل هي ، كما وصفناها أعلاه ، عملية مستمرة من التوليد الاصطلاحي ، أو من الاصطلاح التوليدي . أيها .

ومشكلة ثالثة هي مشكلة الدلالة الصيغية ، أي الدلالة الإضافية التي تنبع من تغير صيغة الكلمة المورفولوجية : إما عن طريق اللاصقات البدئية أو النهائية ، أو عن طريق لاصقات ثابتة . بين هذه اللاصقات (ISTIC) في ألفاظ مثل :

(SCIENCE = SCIENTISTIC; HUMANIS = HUMANISTIC)

وقد لجأت إلى اللاصقة « وية » لتجسيد هذه النسبة ملحقاً بها ، عامةً ، المعنى ذاته الذي تحمله بالانجليزية ، وعاجزاً أحياناً إلا عن استخدامها بطريقة لا تحمل معها الدلالة .

وقد شاعت هذه اللاصقة مع المؤنث إلى حد ما (وحدة + وحدوية) لكنني الآن ألصقها بالمذكر (علم + علموية ؛ إنساني ، إنسانية ، شُعْب + شعبية وهكذا) .

أما اللاصقة الثابتة فقد اقترحت لها معادلات عربية :

لَيْ	A (HISTORICAL)
فَوْ	EXTRA
زَيْ	PSUEDO
زَا	OVER
لَا	NON; UN

ولقد حاولت جاهداً أن استخدمها باطراد إلا حيث استحال ذلك بسبب المواقع التي ذكرتها سابقاً للكلمة (تركيبياً أو شكلياً) .

ثمة مشكلة رابعة ، تنبع من العبارة الجاهزة : الصيغة المتكررة في لغة ما ، ونقلها إلى لغة أخرى . كيف نترجم عبارات إقحامية ، كما أسميها ، من مثل :

(SO TO SPEAK; SAY; IT WERE)

لا بشرحها ، في تصوري وممارستي في هذا الكتاب ، بل باقتراح صيغ ليست لها الطبيعة الجاهزة الإقحامية نفسها ، ثم تجميدها على ما هي عليه لتصبح إقحامية جاهزة : (بوجه من القول ، لنُقل ،) .

كل هذه العبارات والاقتراحات تخلخل الأسلوب العربي ، تخلق حساً بالقلق ، بالأجنبية . لكننا غفلنا نصاً أجنبياً ذا خصائص فكرية محددة تتجلى في بنيته . والتمثيل إخلاص للنص الممثل ، قبل أن يكون إخلاصاً للغة الممثلة .

ذلك أن النص الممثل تجسيد لفكر ، لطريقة في معاينة العالم ، والتعامل مع اللغة ، لبنية فكرية ثقافية تتحد فيها فاعلية بنية اللغة بفاعلية العقل الفردي المبدع (في هذه الحالة ، اللغة الانجليزية وعقل ادوارد سعيد) . وفي تصوري أن مهمة المترجم هي ، أو ينبغي أن تكون ، تمثيل حصيلة الفاعليتين (أي النص) في اللغة التي ينقل إليها . أنا قادر على كتابة الاستشراق بطريقة مخالفة لطريقة ادوارد سعيد ، لكن الانشاء الناتج سيكون انشائي ، لا انشاء ، والبنية الممثلة ستكون بنية تجسد حصيلة تفاعل عقلي الخاص مع بنية اللغة العربية . أي أن نصي سيكون نصاً آخر . وذلك ليس نقلاً ، أو ترجمة . ما أحاوله في هذا الكتاب يتعدى نقل النص في « معانيه » إلى أشياء أخرى : فهو يطمح إلى تجسيد بنية الفكر المنشئ ، فكر ادوارد سعيد إلى أقصى درجة في طاقتي ضمن المعطيات الحاضرة للبنية اللغوية العربية أولاً ، ثم خارجها إلى حد ما ؛ وبخارجها أشير هنا إلى كل المحاولات التي قمت بها والتي تمثل شيئاً من قلق أو خلخلة بالنسبة للانشاء العربي « السائد » والتعبير العربي « المألوف » .

ذلك أن الترجمة ، في معظم نماذجها الشائعة الآن والتي أتيج لي أن أراجعها ، هي صب لما يفهمه المترجم من نص ما على صعيد بنيته الدلالية المباشرة ، في قالب مسبق هو العربية . أما طموح الترجمة الحاضرة فهو أن تجسد ما تستطيعه من بنية الفكر المنشئ ، أولاً ، وأن تسهم في توسيع بنية اللغة التي إليها أترجم ثانياً ؛ فإذا كان للتفجير الذي وصفته سابقاً أن يبدأ ويتنامى ، فإن ما نحن بحاجة إليه ليس حشر كل شيء في البنية القائمة (بشرحه ، وتبسيطه ، وتحويله إلى ما يمكن أن يقال مباشرة) بل توسيع بنية اللغة القائمة وتمديدتها بحيث تصبح أكثر غنى ومرانة وطاقات . وذلك ما فعله المترجمون العرب حين كانت مغامرتهم الفكرية مع العالم مغامرة الرائد الواثق القادر ، مغامرة المدرك لكون استيعاب العالم لا يمكن أن يتم في إطار البنية القائمة لديه ، بل يحتاج إلى تفجير هذه البنية وتوسيعها لتصبح قادرة على استيعاب العالم دون أن تحشره وتضغطة وتبسطه .

رغم كل شيء تبقى مفاهيم أساسية لم أستطع أن أمثلها إلا بما هو شائع في الاستخدام ، مُعَرَّبَن . وقد يكون من المفارقة الفكاهة فعلاً أنها تملك المفاهيم الأكثر شيوعاً وألفة وعراقة في الاستخدام العربي : الديمقراطية ، الكلاسيكية ، الرومانسية ، الامبريالية بعضها لا كلها . لكنها قليلة بحيث تفسح المجال لمحاولة أكثر جرأة وإلحاحاً على الوصول إلى حل ، في عمل قادم .

١٠.

يبدو أن ما وصفته يخلق حاجة إلى مزيد من الوصف ، بدلاً من أن يفي بالحاجة القائمة . لقد استخدمت عدداً من الصيغ والألفاظ والتراكيب بعضها يحمل دلالة واضحة للقارئ العربي ، وبعضها ذو دلالة تختلف عن دلالاته في الاستخدام اللغوي المألوف ، وبعضها لا دلالة محددة له في السياق اللغوي العربي . لكنني ، في كل الحالات قمت باختياراتي بوعي حاد لضرورتها ، بل لاستحالة توفير بديل أفضل ، على شخصياً في الأقل ، ضمن اطار الأهداف التي رسمتها لنفسني من الترجمة . ولذلك فقد جمعت النسبة الأعلى من استخداماتي هذه ونظمتها في كشف مصطلحي أمل أن يجدي استخدامه لا في إيضاح استخداماتي في النص فقط ، بل على صعيد التفاعل المستمر بين المترجمين العرب ، وبين المنشئ المترجم ، والمنشئ الكاتب ؛ ويظل الانتشار ، في النهاية ، الوسيلة الوحيدة لامتحان سريانية المصطلح ، أو العبارة ، أو اللفظة التي استخدمتها . والكشف مرتب أبجدياً ، ترد فيه الكلمات أو العبارة كما وردت في نص الترجمة ، ثم يوضع مقابله الأصل الانكليزي ، وبينهما ، حيث ثمة حاجة ، شرح للمفهوم الذي يجسده المصطلح أو العبارة العربية ، المستخدمان .

ويقوم الترتيب الأبجدي على حرف الكلمة الأول بعد تجاهل (ال) التعريف ، كما يقوم على صيغة الفعل الماضي مع أن ما يرد في النص أو في الكشف قد تكون صيغة الفعل المضارع (ع . م . يفك الرموز ، تدرج في الكشف ضمن حرف الفاء لا الياء) . عدا ذلك ، رتب الكشف أبجدياً ، دون اعتماد الجذر الثلاثي أصلاً للترتيب ؛ وفي مصطلحات قليلة جداً ثمة بديلان (ع . م . مصداقية / موثوقية) يدرجان منفصلين أو يدرجان معاً تبعاً لعلاقتها اللغوية . وما يجسده ابقاء بديلين هو ترددي في اختيار نهائي لأسباب تختلف من حالة إلى أخرى ، ولا مجال لتحديدها الآن .

يبدو لي أن هذه الممارسة - الحاق كل نص عربي مترجم بكشف يدل على اختيارات المترجم العربي - قد تؤدي إلى احداث تفاعل قائم على الاستخدام الفعلي ، في نص حي للمصطلح المترجم ، بين المترجمين أولاً ، وبين لغة الترجمة ولغة الكتابة ثانياً . ذلك أن القوائم الكثيرة التي تقوم باعدادها جهات عربية متعددة (المجامع اللغوية - مكتب تنسيق التعريب الخ) على نبيل الجهود التي تقف وراءها وأهميتها ، لن تؤدي في النهاية ، إلا إلى النذر اليسير من الفائدة . لأنها تتم خارج سياق لغوي فعلي ، خارج الاستخدام الحي الذي يقدم حلولاً للاشكالات النابعة من مواقع الكلمة الدلالية والتركيبية والشكلية التي أشرت إليها سابقاً . وما نحن بحاجة إليه ، بعد كل الجهود القيمة التي تمت ، هو دراسات مدققة ذات طبيعة احصائية ، تنضوي تحت علم النفس اللغوي ، تحاول أن تحيب على السؤال التالي : - ما هي العوامل التي تؤدي إلى انتشار المصطلح اللغوي العربي المترجم لمصطلح أجنبي والعوامل التي تمنع المصطلح

العربي من الانتشار والشيوع ، بل حتى من الاستعمال ، إلا في قوائم المجامع ومكتب تنسيق التعريب ؟

ثمة ميل إلى أن يعتبر المرء سهولة المصطلح وسلاسته عاملاً أساسياً في شيوعه . لكن نظرة سريعة تظهر أن الأمر أكثر تعقيداً : أن لفظة سيارة العربية أقل سلاسة وسهولة من لفظة CAR الانكليزية ، لكنها أقل صعوبة من لفظة أوتوموبيل - اطمبيل ومع ذلك فإن لفظة سيارة هي التي سادت على صعيد الاستخدام الكتابي والكلامي .

أما لفظة هاتف ، وهي أكثر سلاسة من تليفون ، فلم يتح لها من الحياة ما يجعلها شائعة إلا في الدوائر الرسمية وفي لغة الكتابة (أحياناً). ما الذي يجعل لفظة باص أكثر قدرة على الانتشار والشيوع من مركبة ؟ وما الذي يجعل لفظة صاروخ شائعة دون أصلها الانكليزي ROCKET ؟ أو يجعلها صالحة كمعادل لـ (MISSILE) في الوقت نفسه ؟ وتستثار الأسئلة ذاتها بالاشارة إلى الألفاظ استعمالاً، امبريالية، ديمقراطية ، رأس مالية ، شيوعية ؛ وهذه مجموعة على قدر كبير من البساطة بالمقارنة مع مصطلحات العلوم والتقنية .

أنا أطرح تساؤلات ولا أقدم حلولاً .

لكن طرح هذه التساؤلات على صعيد واسع ، في دراسات متعمقة يلتزم بها فريق أو فرق من الباحثين : ١ - أقليمياً (في كل بلد عربي) ، ٢ - تاريخياً (في مراحل مختلفة من تطور اللغة خلال القرن الأخير) ومراحل مختلفة من تطور الاحتكاك التقني مع الغرب بشكل خاص ، يظل بين أهم ما يمكن أن تدعمه المؤسسات المعنية بالثقافة العربية واللغة اليوم ، بدلاً من (أو جنباً إلى جنب مع) المضي في نشر قوائم المصطلحات المترجمة دون نقص لما تتركه من أثر أو ما تقدمه من مادة جديدة تدخل بنية اللغة وتوسعها وتغنيها .

يبقى عدد من الاشارات التوضيحية :

لقد استخدمت الصيغة الـ ١٨٣٠ (ا ت) معادلاً للصيغة الانكليزية THE 1830s لأنها صيغة موجزة دقيقة تغني عن القول : « في الثلاثينات من القرن الثامن عشر » أو ما الى ذلك من تراكيب . ولقد تقبلت في الترجمة صيغاً تركيبية خارجة على القاعدة شائعة في الاستخدام ، مثل « مدير ومعلمو المدرسة » في حالات قليلة وحين كان البديل جملة مطولة تضطرب فيها إشارات الضمائر أو بنية الجملة الكلية . وبين المشكلات التي يواجهها المرء باستمرار مشكلة الصفة التي تسبق سلسلة من الأسماء . وقد لجأت في هذه الحالة الى وضع فاصلة بعد سلسلة الأسماء تأتي الصفة بعدها دالةً على كل ما تقدم لا على الاسم الأخير فقط (ع . م ؛ المجتمع ، والتاريخ ، واللغات ، والأساليب ، الشرقية) تخلصاً من تكرار الصفة بعد كل من هذه الموصوفات . ولأسباب تتعلق ببنية الجملة ، تقبلت بنية لغوية انكليزية يمكن وصف ما يحدث فيها بأنه تنازع (على الاسم بين حرفي جر عادة) يمثل عليه التركيب : « إن إسهام زيد في ، وتطويره للإستشراق

، مهمان .

حاولت أيضاً ، حيث بدا ذلك ذا ميزة ، اللجوء إلى مصطلحات عربية مؤسسة ، أبرزها الانشاء الذي يبدو لي أكثر قدرة على التعبير عن المصطلح DISCOURSE من المصطلح « الخطاب » الذي استخدمه ، مثلاً ، هاشم صالح* . ومن مميزات الانشاء أنه يجبي مصطلحاً عربياً قديماً أولاً ، وأنه قابل للنسبة بسهولة : (إنشائي) وللإستخدام في صيغة الفعل : (أنشأ) ، دون أن يلتبس بمصطلح آخر له دلالات إشكالية كما يحدث إذا نسبنا إلى خطاب (خطابي) أو استخدمناه فعلاً (خطب) .

ولعل مصطلحاً آخر أن يغني أيضاً هو « الكلام » ، كما استخدمه عبد القاهر الجرجاني في دراسته للنظم ، لولا الحاجة إلى استخدام « الكلام » في الثنائية : اللغة / الكلام ، ترجمة لثنائية سوسير (LANGUE / PAROLE) .

بين ما لجأت إليه من سبل لمواجهة العدد الكبير من المشكلات التي تعترض الترجمة الدقيقة الجادة لتوظيف صيغ عربية ليس لها الآن من استخدام في الواقع اللغوي . وهذا التوظيف بدا لي أن يوسع المرء أن يحقق غرضين : تقديم مصطلح دقيق عربي الصيغة غير معرض للالتباس بسهولة ، لأنه غير مستخدم ؛ وتوظيف صيغة لغوية قائمة . ولقد أعانني ذلك على ترجمة مفاهيم صعبة كالبيروقراطية ، والكوزموبوليتانية ، اللذين اقترحت لهما المعادلين المكتاتبة والعوالمية (أو المدائنية) على التوالي .

كذلك حاولت توسيع استخدام صيغة « الفعلية » التي تسمح بمرونة كبيرة في استخدام مفاهيم كالحرية وعاملتها معاملة الاسم حتى حين يكون ثمة صفة مؤنثة منسوبة من الاسم أصلاً بهذه الصيغة : [ع . م الجنسية ، ترجمة لـ (SEXUALITY) لا صفة مؤنثة من الجنس فقط] .

أما إشارات النص الأصلي فقد ترددت كثيراً في اتخاذ قرار نهائي بشأنها . من الجلي أن اثبات الاشارات حق للكتاب وللقارئ ولل مؤلف على المترجم . بيد أن القيمة العملية لاثباتها مترجمة الى العربية ضئيلة جداً . لأن ثمة قارئين للكتاب : قارئ لا يعرف الانكليزية وهولن يفيد من أسماء مؤلفين وعناوين كتب تذكر له دون أن تكون صادرة بالعربية ، وقارئ يعرف الانكليزية ويرغب في مراجعة المصادر والمراجع المذكورة وسيكون أقل صعوبة عليه أن يطلع على أسماء المؤلفين وعناوين المراجع بلغاتها الأصلية ليعود إليها في طبعتها المعطاة .

لذلك قررت في النهاية ١ - أن أثبت الاشارات كاملة بنصها الانكليزي ، ٢ - أن أختار

* في ترجمته لمقالة محمد اركون « مدخل لدراسة الروابط بين الاسلام والسياسة » . مواقف : ٣٧ - ٣٨ (بيروت ، ربيع وصيف ١٩٨٠) ص ١٥٤ - ١٧٠ .

الاشارات التي ترد فيها عبارات أو كلمات ذات دلالة قد تغني القارئ العربي ، وأترجم هذه العبارات دون أسماء المؤلفين وعناوين المراجع ، مشيراً إليها بـ < المرجع المذكور > وقد احتفظت بأرقام الاشارات كما هي في النص الأصلي . لذلك فإن ما يرد في الاشارات المترجمة هو مثلاً : -

- ١٩ - مقتبس في < المرجع المذكور > .
٣٥ - ويعبر عن رأي مشابه < المرجع المذكور > .

ويدل الرقم على رقم الهامش الأصلي في الفصل الذي يقع فيه ، كما تدل عبارة < المرجع المذكور > بشكل عام على المؤلف والمراجع وتفاصيل النشر ؛ وفي حالة عدد قليل جداً من الكتب التي ذكرت ترجمت عناوينها إما معرفتي بأنها مترجمة إلى العربية أو في طريقها إلى أن تترجم ، أو من أجل السياق العام للجمل .

في كتابة الأسماء الأجنبية حاولت رسم الاسم بأقرب الصور الممكنة الى نطقه بلغته الأصلية باستثناء الأسماء التي انتشرت برسم معين لها في العربية (بلفور ، لويس ، جب مثلاً) ومن أجل ألا تنقش الصفحة العربية المطبوعة بالأسماء والعناوين الأجنبية ، فقد أوردتها بالعربية فقط ضمن النص . لكنني أوردتها بلغاتها الأصلية في المؤشر ، الذي تدرج فيه المداخل بالعربية مرتبة أبجدياً ، ويقابل الاسم أو العنوان العربي فيه الأصل الأجنبي له . أخيراً استخدمت رموزاً قليلة مثل ع . م (على سبيل المثال) مقابلاً لـ (e. g.) وأي مقابلاً لـ (i. e.) . كما استخدمت القوسين < > لاضافاتي الشخصية التوضيحية ، مبقياً القوسين () و [] كما هي في النص الأصلي .

نقطة أخيرة :

كان كتاب ادوارد سعيد مناسبة لي شخصياً لطرح هذه التساؤلات ، ولممارسة اختيارات شخصية خاصة في الترجمة لما أتوقع لهذا الكتاب من انتشار وقراءة واسعة . وإذا كان فيما فعلته بعض من اجحاف ، اجحاف أحياناً ، بحق الكتاب - إذ أن ترجمة أكثر سلاسة له ، وأقل اخلاصاً في الوقت نفسه لبنية لغته وفكره ، ما تزال ممكنة - فإن الهدف الأبعد من الترجمة والاخلاص للثقافة بأكملها دافعان أمل أن يسوِّغا تعاملي مع الكتاب ويغفرا للاجحاف بحقه . فما كل يوم يصدر كتاب كالأستشراق ، وما كل يوم يتاح للمترجم العربي أن يقدم كتاباً على هذه الدرجة من الأهمية وامكانية الوصول إلى القارئ . بل ما كل شهر ، أو سنة ، أو عقد .

تنويهات

لم يكن العمل على هذا الكتاب ليكتمل بصورته الحاضرة لولا إسهام عدد من الأصدقاء في حل المشكلات التي واجهتني في إعداده . فمنذ البدء أضاءت لي مناقشة أبعاده الفكرية ، وبنية لغته ، مع أدونيس ، الياس خوري ، خالدة سعيد ، غسان المالح وياسر الداغستاني جوانب جوهرية من عملية ترجمته . كما كان لمساعدة هنريش ريفل ، دافيد هوك ، وعبد الرحمن أيوب

فضل كبير في معالجة نصوص محددة منه .

أما روث أبو ديب فقد عاشت تجربة ترجمته بفيض من المشاركة الحانية ، وأضاءت العديد من نقاطه الغامضة .

على صعيد آخر كان لما بذلته رفقا عبويني من جهد ووقت في إعداد المخطوط للطباعة ، ولما بذلته انصاف ورابعة المومني ورابعة شناق في إعداد المؤشر فضل إتاحة الوقت لي لمتابعة العمل على النص بتركيز أشد .

ولمؤسسة الأبحاث العربية وجهازها والمشرفين على إخراج الكتاب ، ثمة فضل الصبر والأناة والدقة في إعطاء الكتاب صورته النهائية . ويبقى الخطأ مسؤوليتي وحدي .

كمال أبو ديب

كشاف مصطلحي

(م) تشير إلى تحديد مقتبس من المورد ، منير البعلبكي (بيروت ، ١٩٧٧) .

THE 1830 s	العقد من ١٨٣٠ - ١٨٤٠	الـ ١٨٣٠ (ا ت) :
MECHANISTIC	يعمل بطريقة آلية ميكانيكية	آلوي :
	لا حيوية	
TIMELY	تأتي في وقتها ، في الأوان المناسب	آنية :
SOCIO- ECONOMIC	مركبة من الاجتماعي - الاقتصادي	الاقتصادي :
SOCIO - POLITICAL	مركبة من الاجتماعي - السياسي	الاجتماعي :
GENERIC	نسبة إلى الجنس (مقابل النوع)	أجناسي :
UNITARY		أحادية وحدانية :
DRAMA , DRAMATIC	الدراما ، الدراماتيكي	إحتدامية :
TIME- HONOURED	تقليدية عريقة مقبولة	احتفت (بها) الأجيال :
EPISODES	حدث في سلسلة من الأحداث	الأحداث الفخرية، الحداثيات :
	مقابل الحقيقي الفعلي . فن الرواية،	إختلاق - اختلاقي :
FICTION, FICTIONAL	والسرد عامة، القائم على التخيل .	
ANACHRONISTIC	يرجع إلى ممارسات بالية	إرجاعي :
	قديمة ، تكاد تكون طقسية .	
PARADIGMATIC	امكانية استبدال عنصر بعنصر آخر	استبدالي :
	في نظام معين ، كاللغة ،	
	أو بأكثر من عنصر : في مقابل المحور	
	الاستبعادي : أي امكانية نظم	
	العناصر وتركيبها أفقياً .	
EUPHIMISM	تحجب تسمية شيء باسمه المباشر	الاستبدالية اللبقة :
	لعوامل أخلاقية أو نفسية . الغائط ،	
	مثلاً ، لفظة استبدالية لبقة .	
RESTRUCTURE	إعادة خلق البنية	إستبنى - يستبنى :
XENOPHOBIA	الكره (أو الخوف) اللاعقلاني	إستجنابية :
	للأجانب أو الغرباء	

INCEST	إقامة علاقات جنسية مع انسان محرم (أخ ، أخت)	إستحرام :
INTERNALIZED	حوّل إلى عملية داخلية . تعلّم اللغة لدى الطفل ، مثلاً ، يعني استدخالها .	إستدخّل :
RETROSPECTIVELY		إسترجاعياً :
DISCURSIVE		إستطرادي :
QUIETISM	الموقف القبولي ، الهاجع ، دون ردود فعل حادة	الإستيكائية :
ATAVISTIC	العودة إلى صفات الأسلاف التي ابتعدت عنها الأنسال السابقة (م)	استلافية :
CONSUMERISM		الاستهلاكية :
FANTASY	الفانتازيا ، نتاج التوهم الجامح	الاستيهام - الاستيهامات
POETICS		الأسس الشعرية - الشعريات
TAKE FOR GRANTED	يعتبر (ها) مسلمات بدهية	اعتبرها -
PROPAGANDA		الاعلام الدعائي :
GRECO - LATIN	الاغريقي - اللاتيني	الاغريلاتيني :
PROVINCIALISM	النظرة الاقليمية الضيقة المحصورة بيئة ريفية عامة .	الأقاليمية :
EPIGRAPH	عبارة مقتبسة يصدر بها كتاب أو فصل من كتاب لتروحي بفكرته العامة (م)	اقتباس رُشيمي :
ESOTERIC	مقتصر على فئة صغيرة ؛ أسباب يقتصر فهمها على فئة معينة ، مثلاً .	إقتصاري :
ESTATE	مساحة من الأرض ، كمزرعة ، كبيرة ، في الأرياف	إقطاعية :
DISCOURSE	الكلام ، الكتابة .	إنشاء :
SCHIZOPHRENIA	الشيذوفرينيا	الانفصامية :
DISENCHANTMENT		انقشاع الوهم :
TYPOLOGY		الأنماطية :
EGOTISM	نسبة إلى الأنا : طغيانها	الأنوية :

GENETIC	نسبة إلى الوراثة في علم الأحياء	إيراثي :
ILLUSION	رؤية ما لا يوجد فعلاً؛ التوهّم	الإيهام :
TYPICALLY	المتوقع (منه) - .	بالشكل النمطي :
UP - TO - DATE	لها خصائص ما هو سائد في اللحظة الحاضرة	بالغة المعاصرة :
DISARMINGLY		ببراءة سلبية :
RESEARCH		البحث العلمي :
TRUISM		بذهنية :
REGULARLY		بصورة متواترة - { بصورة منتظمة :
AFTER ALL		بعد كل حساب :
TOPOGRAPHY		البنية التضاريسية :
SO TO SPEAK	را . «لنقل» ، أيضاً	بوجه من القول :
HISTORICISM		تاريخانية :
INSTITUTIONALIZATION	تحويل شيء ما إلى عنصر ينتمي إلى المؤسسات القائمة .	تأسيس :
UNDERLIE - UNDERLYING	يكن تحت شيء ما ،	تَبَطَّن - يتَبَطَّن - مُتَبَطَّن :
PARTISAN		مُحزَّبِي :
EXTERNALIZATION	تحويل الشيء إلى خارجي	التخريج :
SKETCHES	اسكتشات	النخطيطات الأولية :
SCHEMATIC		تخطيطي :
RELIGIOSITY		الدينية :
SCHOLARSHIP		تراث البحث :
SCHOLARLY		بحشي :
SCHOLAR		باحث :
LORE	ومنه فوكلور	{ تراث الخبرات ، خبرات موروثة :
HIERARCHIES		التركييات السُّلاليّة :
CODIFICATION	را . «رمز»	الترميز والتقنين :
SYNCHRONISTIC		التزامشي (البعد)

SYNCHRONIZATION	الوجود في لحظة زمنية واحدة لمجموعة من العناصر - - بنية اللغة مثلاً .	التزامن :
DATING ITSELF	جعل الشيء قديماً تجاوزه الزمن	تزمين (نفسه) :
DOXOLOGY		تسبيحية :
STANDARDIZATION	التحويل إلى ستاندرد - ما يملك خصائص متعارف عليها، وَسَطِيَّة .	التسوية - السوائية :
ANTHROPOMORPHISM	تشبيه الله بمخلوقاته : « يد الله »	التشبيه المجسّم :
PERSONA		تَشْخُص :
CONFIGURATIONS		تَشْخُصَات :
LARGE VARIETY		تشكيلة واسعة :
ANTISEPTICALLY		تَطْهَرِيّاً :
NUANCED		(ذو) تظليلات فرقية - { ظلال فرقية :
SYMPATHIES		تعاطفات :
PASSING COMMENTS		تعليقات عارضة :
ITEMIZING	تعداد مواد ما واحدة واحدة	تَفْرِيد :
STATEMENTS	إصدار حكم ، في صيغة الجملة الخبرية ، عادة . را . قُلُص	تقريرات :
TECHNIQUE		تقليصي :
TECHNOLOGY	التكنولوجية	تقنية - تكنيك : :
CODES	نظام من القوانين ؛ نظام القيم الأخلاقية ، مثلاً .	التَقْنَوِيَّة :
QUALIFICATIONS	إضافة ما يجعل حكماً ما أقل شمولية أو غمومية ، أو دعم الحكم بهذه الطريقة .	تقنيات :
SATELLITE RELATIONSHIP	علاقة التبعية ، كما يدور قمر صناعي حول الأرض مثلاً	تقييدات : (العبارة) -
IDENTIFICATION		التكوكبية (علاقة) :
		التلبس :

ETHNOCENTRIC

التمركزية العرقية -
{ التمرکز العرقي :

RELEASE

تنفيس :

REVISIONIST

يدعو إلى إعادة النظر في
أُسُس عقيدة ما

تنقيحي :

DIACHRONISTIC

الناشئ عبر التطور التاريخي

التوالدي :

IDENTIFICATION

توحد الهوية :

IDENTIFY WITH

وحد هويته بـ :

UNIFORMITY

التوحدية :

توحيدي -

UNIFORM

و (الزي) المتوحد والموحد :

MEDIATION

بالمعنى النبوي : التوسط بين
طرفي ثنائية ضدية لتخفيف
التضاد بينهما

توسط :

SECOND- BEST

ثانسي الأفضلين :

PICTURESQUE

جذاب صورياً -
{ جميل صورياً :
الجغراسي : -

GEOPOLITICAL

مرتبعة من الجغرافي - السياسي

{ جيوبوليتيكي ؛

TAUTOLOGY

التعبير عن الأمر الواحد بطريقتين
تمثلان تكراراً لا يعني
يفسّر أحدهما الآخر فقط

جملة إجمالية :

ESSENTIALIST

نسبة إلى الجوهر ، الماهية

جوهراني - ماهوي :

MODERNISM

الحداثة :

MODERNITY

الحداثيّة :

CONSTRAINTS

الحدود المقيّدة :

HOLISM; HOLISTIC

الايمان بالوحدة وبقدسية العالم

الحلوليّة - حلويّ :

SCENARIOS

سيناريو - سيناريوهات

حواريّات :

MAPPED (WAS)

رُسمت له خرائط ومُسيح جغرافياً

خُسرط :

CASE STUDIES

تتناول حالات فردية محددة ،
كما في الطب مثلاً .

دراسات موضوعية :

MANUAL

دليل ، عادة ، ذو صفة تعليمية

دليل وجيز :

DEPARTMENTAL	نسبة إلى دائرة (في جامعة مثلاً)	الدوائرِيّة :
INFERIORITY		دونِيّة :
MONOGRAHP	كتاب ، رسالة ، مخصص لموضوع يدرسه بالتفصيل .	ذو موضوع واحد :
CARTOONS	الكارتونية	الرسوم الورقية :
WISHFUL	يعبر عن الرغبة بتحقيق شيء ، لا عن الحقيقة القائمة فعلاً	رغبويّ :
CODIFY	حوّل إلى قواعد وأسس ورموز	رَمَز وُقُن :
ROMANCE	الميل إلى القصص المثيرة المليئة بالمدهش ؛ عادة قصص الحب والمغامرة	الرُمنَسَة :
VOGUE		رواج :
ETHOS	الخصائص المميزة لمجموعة بشرية ما ، أو لثقافة عرق	الروح الجَمْعِيّة :
EXTRA - ACADEMIC	زائد على الجامعي ؛ العادي ؛ المتوقّع	زا - جامعي :
PSEUDO- SCIENTIFIC	زائف غير علمي ، يتظاهر بالعلمية	الزُيْد - علمي :
PRE- COLLECTIVE	السابق على الجَمْعِيّة (الجماعية)	السا - جمعية :
MODISH	الشائعة كموضة	السايرية :
STRAIGHT-JACKET	حشر الأشياء في قالب جاهز سواء ألاءمها أو لم يلائمها	السترة الجاهزة الضيقة :
ARCHIVE	أرشف	سجل محفوظات - { سجل حفظ :
VALIDITY		السَرَيَاتِيّة :
VALID		سارٍ ، سارية :
DEMYSTIFICATION	تعرية الشيء عن الإبهامية الجذابة التي تُلْفُه .	سقوط السريّة :
NATIVE	والصفة مشوبة بالتعالى والحس بتخلف السكان الأصليين وبدائيتهم .	السكان الأصليون :
MESMERIZED		سَمَر :

MESMERIC	سَحَر فأعجز عن الحركة ؛ سحري . رَضُدي	تسميري :
ORTHODOXY	الأرثوذكسية . النزعة المحافظة بشكل عام لا بالاشارة إلى المذهب السني في الاسلام فقط .	السُّنيّة :
STANDARD		سَوِيّ - سَوَائِيّ :
SOMETHING AT STAKE	را . «موضع الرهان» أيضاً	سهم من المصلحة (له) :
POLITICO HISTORICAL	مرَكبة :السياسية - التاريخية	السيا تاريخية :
HAUNTING	ما يلاحق كالشبح ، تجربة عميقة الأثر على النفس ، مثلاً .	الشابح :
PANORAMA	بانوراما	شاسعة :
HAUNT	يلاحق كالشبح	شبح - يشبح :
INVOLVE		شبك - يشبك :
INVOLVEMENT	يقود إلى الدخول في ، بورط ، يتطلب القيام بـ	انشباك :
PASSION	انفعال طافح حاد	شبوب عاطفي - { شبوب انفعالي :
FIGURED		شخص :
ANOMALY	استخدام لغوي شاذ ؛ شاردة لغوية .	شذوذ عن القياس :
CANONICAL	متعلق بالقوانين الكنسية أو مرافق لها ؛ قويم ؛ معترف به (م)	الشرائعي (القويم)
THEOLOGY		الشريعة أو اللاهوت :
POPULARIZATION		شعبنة :
POPULIST	تحويل الشيء إلى شيء واسع الانتشار قريب للجمهور - الممارس لهذا التحويل ، أو المؤمن به - المذهب الجماهيري	شعبوية : { شعبيّ :
POETICS	را . « الأسس الشعرية »	الشعريّات :
CLICHE	كليشيه	شعيرة لغوية :

THERAPEUTIC	شِفائيّ :
TONALITY	صِبغة : اللهجة التي تصبغ قطعة ما (من الموسيقى مثلاً)
VERSION	صورة معدولة : لما يكون له أكثر من نسخة ، أو رواية ،
PORTRAIT	صورة وجهية : بورتره ؛ لوحة فنية أو كتابية
MOCK	صُوري : امتحان صوري ، مثلاً ، غرضه التمرين على الحقيقي .
HERMETIC	الصوممي المقفل : (النقد مثلاً)
LOBBYING	الضغوط الرواقية : كما في « اللوبي الصهيوني » في أميركا
EXIGENCIES	الضوابط :
INHERENT	طَبِيعِيّ :
SET	طَقَم : متأصل في طبيعة الشيء بمجموعة مستقلة . را . « تظليلات فرقية »
PHENOMENOLOGY	(ذو) ظلال فرقية :
MEDIOCRITY	الظواهرية :
IDIOM	عادية المقدرة :
	العبارات الجاهزة :
	ذات معنى غير حرفي ، ثابت عادة ، اصطلاحية .
ETHNIC	عِرقيّ :
ETHNOGRAPHY	علم الأصول العرقية :
MILITARISTIC	عسكرائيّة :
	النزعة العسكرية للتعامل مع المشكلات
PLAINNESS	عطالة :
	الذي لا زينة عليه ، أو لا أوصاف له .
RELEVANT	علائقيّ -
RELEVANCE	العلائقية :
	ما يكون له أهمية وتأثير بالنسبة لموضوع معين يناقش .
ETHNOLOGY	علم الأصول العرقية :
SCIENTISTIC	علمويّ :
KINDERED SCIENCES	العلوم النسيّة :
	ليس علمياً بحق ، العلوم المتقاربة في موضوعاتها أو أساليبها .

COSMOPOLITAN	عَوالمِيّ - مدائنيّ :
THE VERY IDEA	عين الفكرة :
EXOTIC	الغريب المدهش : اكزوتيك
MYSTIQUE	الغموضيّة :
UNMEDIATED	غير مُوسَّط : را . توسُّط .
OCCULT	الغيبويّة :
OCCULTIST	غيبويّ : متعلق بمعرفة الغيب ؛ ممارسة التنجيم والسحر .
WORKING	فرضية للبدء : فرضية تُتخذُ منطلقاً للبحث
HYPOTHESIS	أو الدراسة .
CATEGORY	فُضْلَة (فُضْلَات) : فئة ، مرتبة ، مقولة
DECODE	يفك الرموز : يفك الشيفرة ، مثلاً
DYNAMICS	فواعل الحيوية : العوامل التي تخلق الديناميكية .
SUPRA-POLITICAL	فَوْ - سياسي : فوق سياسي
SUPERIORITY	فوقيّة - تفوق
IN TERMS OF	في إطار معطيات - ضمن معطيات :
ULTIMATELY	في نهاية المطاف :
ROCK - BOTTOM	القاعيّة : نسبة إلى القاع ، الحضيض ، الأدنى .
EXTRACT	قُبْسة : قسم أو فصل ، مثلاً ، مأخوذ من كتاب
GROTESQUE	قبيحة حتى الرعب :
FATALISM	القَدْرِيّة : مسألة في المنطق أو للنقاش
TOPOS	قضيّة : البلاغي النظري
REDUCE	يقلّص :
REDUCTIVE	تقليصي : يُرجع إلى صيغٍ صُغرى
CATCH WORD	كلمة لاقطة : لفظة تستخدم للفت النظر أو التأثير أو « لفظة أو صيغة تكرر حتى تصبح ممثلة لحزب أو مدرسة أو وجهة نظر » (م) .

CANVAS	اللوح المقمش المعد للرسم ، مثلاً .	كَنَفَة :
SATELLITE	أصلاً ، قمر صناعي .	كوكب تابع :
NON SENTENCE	جملة تخفق في تعميق المعنى السياقي ، ذات دلالة غير محددة .	لا - جملة :
DISYNCHRONOUS	را . « تزامني » .	لا متزامن (مع) :
THEOLOGY		اللاهوت :
PERTINENT		لصيقة :
THE « IN »	ما هو شائع ، يستهوي ، في	اللغة السائرة :
LANGUAGE	مرحلة معينة لدى فئة معينة .	
AS IT WERE		لِنُقَل :
ASEXUAL	} مجرد عن ، خال من ، الجنسية أو التاريخية .	لَيْ - جنسي :
AHISTORICAL		لَيْ - تاريخي :
DATA	داتا	مادة معلوماتية :
MAXIMS		مبادئ حِكْمِيَّة :
LEARNED	على درجة عالية من المعرفة	مُتَّفَقُه :
AMBIVALENCES	موقف (أو عبارة) ازدواجية الدلالة مع تضاد بينهما .	التلايسات :
COHERENT		متناسق منسجم :
UNDERDEVELOPED	بلدان العالم الثالث ، مثلاً .	المتنامية - النامية (البلدان) :
UNIFORM	ذو شكل أو طبيعة واحدة ، لا خلاف أو تنوع فيه .	مُتَوَحِّد :
ENSAMBLE		مُجْمَع :
STRUCTURED	ذات بنية متكاملة .	مُبْنِئَة :
MYSTERY	مستخدمة هنا اسماً لا صفة .	مُبْهَم :
UNDERLYNG	را . « يتبطن » .	مُبْطَّن :
MOTIF		متخلل أساسي (معنوي) - متخلل جذري { موتيف .
DEVELOPED		المتطوِّرة (البلدان) :
VARIABILITY	كون الأشياء قابلة للتغير ، أو خاضعة للتغير ضرورة .	مُتَغَيِّرِيَّة :
MODERNIZED	معطاة صفة الحداثة .	مُحَدَّثَة - مُحَدَّثَة :

REPERTOIR	ريبرتوار .	مخزون مسرحي :
ENTRIES	(في موسوعة مثلاً) .	مداخل :
COSMOPOLITANISM	كوزموبوليتانية را . أيضاً « عوالمية » .	مدائني - مدائنية :
DOGMAS	الصيغ الاعتقادية الجامدة (الدوغم) .	مذهبيات جامدة - :
MACABRE	مُغْرِق في تصوير تفاصيل مرؤعة ، للموت عادة .	المرعب - الإزعابي :
BOAST		مَزْهاة :
TURN OF THE CENTURY	الفترة الزمنية حول نهاية قرن وبداية آخر .	مُستَدار القرن :
ACCOUNT	وصف لحَدَث مثلاً ، أو لتجربة ما	مُسَرَّد - مسارد :
CATALOGUE	كتالوج .	مُسَرَّدة :
APERCUS		مُسَلِّمات عرضية :
MESSIANIC	يتعلق بالخلاص الأبدي ، المنسوب إلى مجيء المسيح .	المسيحاني :
COMMONPLACES	رأي ، أو قول ، مكرر معروف جداً .	المُشاععات :
GRID	شبكة من القضبان المتصلبة (المعنى الحرفي) .	مَشْبِك :
HAUNTED	(بيت) مسكون بالأرواح أو الأشباح ، مثلاً .	المشبوح :
INTERDISCIPLINARY	تتنمي إلى ميادين دراسية متعددة وترتبط بينها .	مشتركة الميادين :
MUSTACHIOED	الذي له شاربان ضخمان .	المُشْرِين :
CONDITIONED	طبيعته تتحدَّد بكذا .	مشروط (بكذا) :
APPROPRIATION		المصادرة التملكية :
CREDIBLE		مصدق - مصداقي :
CREDIBILITY	قابل للتصديق أو مستحق له را . أيضاً « موثوقية » .	مصداقية :
JARGON	لغة تكثر فيها المصطلحات التقنية . أو المتخصصة فتجعلها صعبة .	المصطلحات المتعاطلة :
ARTIFACTS	منتجات الانسان الفنية المصنوعة .	مصنعات :

SIMULACRUM	صورة تمثال ، منحوتة تشبه شخصاً أو شيئاً ، صورة زائفة عن (الديمقراطية) مثلاً (م) .	مصورة :
NATURALIZED	محوّلة إلى شيء طبيعي .	مُطَبَّقَة :
CONSISTENT	متواتر	مُطَرَّد :
SPECTACLE	مشهد مثير احتفالي على مستوى ضخم .	مُعْجَبَة :
MONUMENTS	الآثار الباقية العظيمة ، مثلاً	مُعْجَبَاتِه (الطبيعية) :
LEXICOGRAPHICAL		مُعْجَمَاتِي :
LEXICOGRAPHER	را . « معجمية » .	معاجسي :
LEXICOGRAPHY	علم المعاجم ، تأليفها ، دراستها .	المعجمية :
TABLEAU	تابلو	مُعْرَضَة :
EXPERTISE		المعرفة الخابرة :
EPISTEMOLOGICAL	نسبة إلى نظرية المعرفة	معرفي :
RATIONALES	الأسباب التي تسوّغ عملاً ما أو توضّحه .	المُعْقِلَات :
SECULARIZED	محوّلة إلى علمانية .	مُعَلَّمَة :
NORMAL		معياري - عادي :
PARADOX		المفارقة الضدية :
IRONY		المفارقة الفكهة
INDIVIDUALIZED	معطاة صفة الفردية .	مُفَرَّدَة :
COMPARATISM		المُقَارِنَة :
STATUS		مقام :
PROPOSITION		مقولة :
BUREAUCRACY	البيروقراطية .	المكاتبية :
NOTES		ملحوظات :
NOTE BOOK		دفتر ملحوظات :
LABELS	التسميات الجاهزة التي تلصق بفئة أو شخص أو جماعة الخ .	الملصقات :
COMICALIY	كوميدي ، نسبة إلى ملهاة .	ملهاتية :
TRAGICOMIC	نسبة إلى ملهاوي ، مركبة ملهاة - مأساة .	ملهأوي :

PARADIGM	نموذج كلي ؛ نسق أو مثال ،	مُنَسَّق (مَنَاسِق) :
PARADIGMATIC	صيغ تصريف فعل ما ؛ مَحْوَر تناسقي استبدالي ؛ را . أيضاً « استبدالي » .	نموذج كلي ؛
TEXTUALIZED	محوّل إلى نصّ .	مُنَصَّص :
REGIONAL	نسبة إلى منطقة . دراسات المناطق .	المُنَاطِقِيَّة :
ARGUMENT		منظومة :
HE ARGUES		يطرح منظومة تقول :
COMMUNICATIONAL	متعلق بالاتصالات والمواصلات .	مواصلاتية :
CITIZENSHIP		المُوَاطِنِيَّة :
CREDEBILITY	القابلية أو الاستحقاق للتصديق .	موثوثيَّة :
GENES	في علم الأحياء	مورثات :
INSTITUTIONAL	نسبة إلى المؤسسات الرسمية القائمة	مؤسَّساتي :
STYLIZED	مكتوب بأسلوب منمق ، متصنع عادة .	مُؤَسَّلَب :
INDEX	في كتاب ، كشاف الصفحات التي ترد فيها أسماء أو موضوعات معينة .	مُؤَشَّر :
LOCATE		مَوْضَع - يُمَوْضِع :
AT STAKE	را . أيضاً له سهم من المصلحة » .	موضع الرهان :
LEGACY	الارث الكلي لحضارة ما ، مثلاً .	ميراث :
HEURISTIC		نشواني :
TEXTUALITY	خصيصة أن يكون (الكلام) نصاً .	النصوصية :
CODE	إشارات المرور مثلاً هي نظام ترميزي . اللغة كذلك .	نظام ترميزي - نُظْم الترميز :
REGULATED SYSTEM		نظام مُقَنَّس :
REFERENCE POINTS		نقاط مرجعية :
STEREOTYPES	النمط الذي يحول إلى نموذج أعلى لا يسمح بفردية ما . صورة عن أفراد جماعة معينة في هذا الاطار ،	النماذج المنمَّطة :

PROTOTYPE	لطائرة أو غواصة مثلاً ،	نموذج بدئي أو نموذج أولي : {
ONTOLOGICAL	منسوب إلى الانطولوجي ، علم الوجود .	وجودي :
MEDIATE	بالمعنى النبوي . را . « تَوَسُّط » .	وَسَّطَ :
MEDIATOR	را . « تَوَسُّط » .	وسيط :
COME TO TERMS WITH	التقبل والتكيف مع	الوصول إلى تلاؤم مع -
POSSITIVITY - POSSITIVISM	الوضعية (الايجابية) المنطقية .	الوضعية أو الايجابية :
LOGICAL POSSITIVISM		
POSSITIVISTICALLY	را . « الوضعية » .	وضعياً :
SETTING	الاطار المكاني الذي يتم فيه حدث مثلاً .	وضعية إطارية :
HEAD - ON - ATTACK	هجوم مباشر صدامي .	هجوم وجهي :
JUDEO - CHRISTIAN	مركبة من اليهودية - المسيحية .	اليهو - سيحية :

● إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم ؛ ينبغي أن يُمثّلوا .
- كارل ماركس ،

« برومير الثامن عشر للويس بوناپرت »

● الشرق صنعة .

- بِنْجَمِين دِزرائيلي ،
« تانكريد »

مقدمة المؤلف

١

في زيارة لبيروت أثناء الحرب الأهلية الرهيبة ١٩٧٥ - ١٩٧٦ كتب صحفي فرنسي بلهجة أسفة لدمار الوسط الحيوي للمدينة : « لقد بدت ذات يوم كأنها تنتمي إلى . . . شرق شاتوبريان ونيرفال »^(١) . ولقد كان على حق ، طبعاً ، فيما قاله عن المكان ، خصوصاً من وجهة نظر الأوروبي . فقد كان الشرق ، تقريباً ، اختراعاً غريباً ، وكان منذ القدم الغابر مكاناً للرُمُوسة <رومانس> ، والكائنات الغريبة المدهشة ، والذكريات والمشاهد الشابحة ، والتجارب الاستثنائية . وكان الآن في سبيله إلى التلاشي ؛ ومعنى ما ، فإن الشرق كان قد حدث ، وانقضى أجله . وربما لم يبدُ علائقياً أنه كان للشرقيين أنفسهم سهم من المصلحة خلال < هذه > العملية ، وأنهم حتى في زمن شاتوبريان ونيرفال عاشوا هناك ، وكانوا الآن هم الذين يعانون ؛ فقد كان الشيء الرئيسي بالنسبة للزائر الأوروبي تمثيلاً أوروبياً للشرق ولقدّر المعاصر ، للذين كانا دَوَيَّ دلالة جماعية مرموقة لدى الصحفي ولدى قرائه الفرنسيين .

لن يشعر الأمريكيون بالشعور نفسه بإزاء الشرق ، الذي يغلب أن يرتبط في أذهانهم بصورة مختلفة تماماً بالشرق الأقصى (الصين ، واليابان ، رئيسياً) . وبخلاف الأمريكيين ، فإن الفرنسيين والبريطانيين - وإلى حدٍّ أقلّ الألمان ، والروس ، والاسبان ، والبرتغاليين ، والاطاليين ، والسويسريين - ذوو تراث عريق مما سأسميه الاستشراق ، < وهو > طريقة للوصول إلى تلاؤم مع الشرق مبنيةً على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوروبية الغربية . فالشرق ليس لصيقاً بأوروبا وحسب ؛ بل إنه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوروبا ، وأغناها ، وأقدمها ؛ ومصدر حضاراتها ولغاتها ، ومنافسها الثقافي ، وأحد صورها الأكثر عمقاً وتكراراً حدوثاً للآخر . وإضافةً ، فقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا (أو الغرب) بوصفه صورتها . وفكرتها ، وشخصيتها ، وتجربتها ، المقابلة . بيد أنه لا شيء من هذا الشرق تخيُّليٌّ صرف . فالشرق جزء تكاملي من حضارة أوروبا وثقافتها الماديتين . ويعبّر الاستشراق عن ذلك الجزء ويمثله ثقافياً ، بل حتى عقائدياً ، من حيث هو < الاستشراق > نهج من الإنشاء < الكتابي > له ما يعزّزه من المؤسسات ، والمفردات ، وتراث البحث ، والصور، والمعتقدات المذهبية ، وحتى الأجهزة المكتابية < البيروقراطية > الاستعمارية والأساليب الاستعمارية . وبالمقابل ، فإن الفهم الأمريكي للشرق سيبدو أقلّ كثافة بكثير ، رغم أن مغامراتنا حديثاً في اليابان ، وكوريا ، والهند الصينية ينبغي أن تكون الآن < في سبيلها > الى خلق وعي « شرقي » أكثر اتزاناً وأكثر

واقعية . وعلاوةً ، فإن الدور السياسي والاقتصادي الأمريكي المتنامي تنامياً هائلاً في الشرق الأدنى (الشرق الأوسط) يفرض على فهمنا للشرق مطالب عظيمة .

سيكون جلياً للقاريء (وسيزداد جلاءً عبر الصفحات الكثيرة التي تلي) أنني أعني بالاستشراق عدداً من الأشياء هي جميعاً ، في رأيي ، متبادلة الاعتماد . إن الدلالة الأكثر تقبلاً للاستشراق دلالة جامعية < أكاديمية > . وبالفعل ، فإن الملصقة ما تزال مستخدمة في عدد من المؤسسات الجامعية . فكل من يقوم بتدريس الشرق ، أو الكتابة عنه ، أو بحثه - ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصاً بعلم الانسان < انثروبولوجي > ، أو بعلم الاجتماع ، أو مؤرخاً ، أو فقيه لغة < فيلولوجياً > - في جوانبه المحددة والعامّة على حدّ سواء ، هو مستشرق ، وما يقوم هو أو هي بفعله هو استشراق . صحيح أن المصطلح الاستشراق ، بالمقارنة مع الدراسات الشرقية أو الدراسات الإقليمية ، أقلّ تفضيلاً اليوم لدى المختصين لسببين اثنين : كونه غائماً وعماماً إلى درجة مفرطة ، وكونه يتضمن الموقف التنفيذي السلطوي للاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . بيد أن الكتب < ما تزال > تكتب ، والمؤتمرات تعقد ، ومحرقها الرئيسي « الشرق » والسلطة المرجعية فيها المستشرق في قناعه الجديد أو القديم . والنقطة الدالّة هي أن الاستشراق ، حتى إذا لم يستطع البقاء كما كان ذات يوم ، يستمر في الحياة جامعياً عبر معتقداته المذهبية وأطروحاته عن الشرق والشرقي .

ويرتبط بهذا التراث الجامعي ، الذي تشكّل أقداره ، وتمصّاته ، وتخصّصاته ، وأشكال انتقاله ، جزئياً ، موضوع هذه الدراسة ، معنى أكثر عمومية للاستشراق . فالاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي < انطولوجي > ومعرفي < ابستمولوجي > بين الشرق و (في معظم الأحيان) « الغرب » . وهكذا ، فقد تقبّل جمهور كبير جداً من الكتاب ، وبينهم شعراء ، وروائيون ، وفلاسفة ، ومنظّرون سياسيون ، واقتصاديون ، وإداريون استعماريون ، التمييز الأساسي بين الشرق والغرب بوصفه نقطة الانطلاق < لسلسلة > محكمة الصياغة < من > النظريات ، والملاحم ، والروايات ، والأوصاف الاجتماعية ، والمسارد السياسية التي تتعلق بالشرق ، وسكّانه ، وعاداته ، و « عقله » ، وقدره ، وما إلى ذلك . وبوسع هذا الاستشراق أن يفسح مكاناً ليستوعب إيسخيلس ، لينقل ، وفيكتور هوغو ، ودانتي ، وكارل ماركس . وسأعالج بعد قليل المشكلات المنهجية التي يواجهها المرء في « حقل » متصوّر على هذه الدرجة من الاتساع .

إن التبادل بين المعنيين الجامعي والتخييلي نوعاً للاستشراق تبادل دائم ، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر ما تزال ثمة حركة ناشطة منضبطة تماماً - بل ربما كانت منظمة مقننة - بين الاثنين . وهنا أصل إلى المعنى الثالث للاستشراق ، وهو معنى محدد تاريخياً ومادياً إلى درجة تفوق تحديد أي من المعنيين الآخرين .

إذا اتّخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محددة تحديداً تقريبياً ، فإن

الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق - التعامل معه بإصدار تقارير حول ، وإجازة الآراء فيه وإقرارها ، وبوصفه ، وتدرسه ، والاستقرار فيه ، وحكمه : وبإيجاز ، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق ، واستبناثه ، وامتلاك السيادة عليه . ولقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو للانشاء < الكتابي > ، كما يصفه في < كتابيه > علم آثار المعرفة وأدب وعاقب ذا فائدة هنا لتحديد هوية الاستشراق . وما أطره هنا هو أننا ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه إنشاء فلن يكون في وسعنا أبداً أن نفهم الفرع المنظم تنظيمياً عالياً الذي استطاعت الثقافة الغربية عن طريقه أن تتدبر الشرق - بل حتى أن تنتجه - سياسياً ، واجتماعياً ، وعسكرياً ، وعقائدياً ، وعلمياً ، وتحليلاً ، في مرحلة ما بعد < عصر > التنوير . وعلاوة ، فقد احتل الاستشراق مركزاً هوم من السيادة بحيث أنني أومن بأنه ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق ، أو يفكر فيه ، أو يمارس فعلاً متعلقاً به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعقّدة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل . وبكلمات أخرى ، فإن الشرق ، بسبب الاستشراق ، لم يكن (وليس) موضوعاً حرّاً للفكر أو الفعل . ولا يعني هذا أن الاستشراق ، بمفرده ، يقرّر ويحكم ما يمكن أن يقال عن الشرق ، بل أنه يشكّل شبكة المصالح الكلية التي يُستحضر تأثيرها بصورة لا مفرّ منها في كل مناسبة (والتي تشبك ، لذلك ، في أي مناسبة) يكون فيها ذلك الكيان العجيب « الشرق » موضعاً للنقاش . أما كيف يحدث ذلك فانه ما يحاول هذا الكتاب أن يكشفه . كذلك يحاول < هذا الكتاب > أن يظهر أن الثقافة الغربية اكتسبت المزيد من القوة و < وضوح > الهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتاً بديلةً أو حتى سريةً مُحترَضةً .

تاريخياً وثقافياً ، ثمة فرق كمي ، كما أن ثمة فرقاً نوعياً ، بين الانشباك الفرنسي - البريطاني ، في الشرق ، وانشباك أي دولة أوروبية وأطلسية أخرى - حتى مرحلة الهيمنة الأميركية بعد الحرب العالمية الثانية . ومن ثمّ ، فإن يتحدث المرء عن الاستشراق هو أن يتحدث ، رئيسياً ، وإن لم يكن حصرياً ، عن مشروع ثقافي بريطاني وفرنسي ، مشروع تضمّ أبعاده عوالم متباينة تباين الخيال نفسه ، الهند وشرقي المتوسط < الليفانت > بأكملها ، ونصوص الكتاب المقدس وأقاليم الكتاب المقدس ، وتجارة التوابل ، والجيوش الاستعمارية ، والتراث الطويل من الإداريين الاستعماريين ، وقدراً ضخماً من تراث البحث ، وأعداداً لا تحصى من الخبراء ، و « المساعدين » الشرقيين ، وجهاز أستاذية شرقية ، وكوكبة من الأفكار « الشرقية » (الاضطهاد الشرقي ، الأبهة الشرقية ، القسوة الشرقية ، الحواسية الشرقية) ، وعدداً كبيراً من الملل ، والفلسفات ، والحكم الشرقية المدجّنة للاستخدام المحلي الأوروبي - في قائمة يمكن أن تمثّد إلى ما لانهاية . والنقطة التي أثيرها هنا هي أن الاستشراق يشتق من علاقة تقارب خاصة قامت بين بريطانيا وفرنسا والشرق ، الذي لم يكن في الحقيقة ليعني ، حتى أوائل القرن التاسع عشر ، سوى الهند وأقاليم الكتاب المقدس . فمنذ بداية القرن التاسع عشر إلى نهاية الحرب العالمية الثانية ، سيطرت فرنسا وبريطانيا على الشرق والاستشراق ؛ أما منذ الحرب العالمية الثانية فقد سيطرت أمريكا على الشرق ، وهي

تناوله كما تناولته فرنسا وبريطانيا ذات يوم . ومن ذلك التقارب ، ذي القوة الحيوية الخصيبة خصباً هائلاً باستمرار رغم كونها دائماً تجلو القوة الأعظم نسبياً للغرب (بريطانية ، أو فرنسية ، أو أميركية) ينبع الجسد الضخم من النصوص التي أسعياها استشرافية .

ينبغي أن يقال فوراً إنه على الرغم من العدد الوفير من الكتب والمؤلفين الذين أدرسهم ، فثمة عدد أكبر بكثير اضطرت ببساطة إلى أن أغفله . بيد أن المنظومة التي أطرحها تعتمد لا على منسق < كتالوج > يستغرق جميع النصوص التي تعالج الشرق ، ولا على طقم محدد بوضوح من النصوص ، والمؤلفين ، والأفكار التي تشكّل ، مجتمعة ، الشريعة الاستشرافية . بل إنني اعتمدت ، بدلاً من ذلك ، على بديل منهجي مختلف - يشكّل عموده الفقري ، بمعنى ما ، طقم التعجيمات التاريخية التي ما فتئت أطرحها في هذه المقدمة - وهي ما أودّ أن أناقشه الآن بتفصيل تحليلي أعمق .

٢

بدأت بالافتراض التالي : إن الشرق ليس حقيقة خاملة من حقائق الطبيعة . فهو ليس مجرد وجود ثمة ، بالضبط كما أن الغرب نفسه ليس مجرد وجود ثمة . وينبغي أن نأخذ بجدية ملاحظة فيكو العظيمة أن البشر يصنعون تاريخهم ، وأن ما بمقدورهم أن يعرفوه هو ما صنعوه ، وأن نسحب هذه < الملاحظة > لتتطبق على الجغرافية : ذلك أن مواضع وأقاليم وأقساماً جغرافية كالشرق والغرب ، من حيث هي كيانات جغرافية وثقافية - دون أن نقول شيئاً عن كونها كيانات تاريخية - هي من صنع الانسان . ومن ثمّ ، فإن الشرق ، بقدر الغرب نفسه تماماً ، هو فكرة ذات تاريخ وتراث من الفكر ، والصور ، والمفردات التي أسغت عليه حقيقة وحضوراً في الغرب ومن أجل الغرب . وهكذا فإن كلاً من < هذين > الكيانين الجغرافيين يدعم الآخر ، إلى حد ما ، يعكسه .

ينبغي على المرء ، وقد قال هذا ، أن يستمر ليقرّر عدداً من التقييدات المعقولة . قبل كل شيء ، سيكون خطأ أن نستخلص أن الشرق كان جوهرياً < مجرد > فكرة ، أو خلقاً دون واقع مطابق له . فعندما قال دزرائيلي في روايته تانكريد إن الشرق صنعة ، قصد إلى أن الاهتمام بالشرق شيء سيجده اللامعون من الشباب في الغرب شيوياً عاطفياً يستغرق المرء بصورة كلية ؛ ولا ينبغي أن يفسّر ما قاله بأنه يعني أن الشرق صنعة وحسب للغربيين . لقد كان ثمة ، وما يزال ، ثقافات ، وأمم مقامها الشرق ، ولحياتها ، وتواريخها ، وعاداتها ، حقيقة قاسية عارية هي ، بوضوح ، أعظم بكثير من كل ما يمكن أن يقال عنها في الغرب .

وليس بوسع هذه الدراسة أن تسهم إلا بالقليل القليل في < اكتناه > هذه الحقيقة ، عدا عن إقرارها بصمت . غير أن ظاهرة الاستشراق ، كما أدرسها هنا ، تعالج ، بشكل رئيسي ، لا

التطابق بين الاستشراق والشرق ، بل الأطر والانساق الداخليين للاستشراق وأفكاره عن انشرق (الشرق كصنعة) ، على الرغم من ، وبما يتجاوز ، أي تطابق أو غياب للتطابق مع شرق « حقيقي » . والنقطة > التي أثيرها < هي أن تقرير دزرائيلي عن الشرق يشير بشكل رئيسي إلى ذلك الأطر المخلوق ، وتلك الكوكبة المنتظمة من الأفكار بوصفها الشيء الأكثر بروزاً وجلاء حول الشرق ، لا إلى مجرد كينونتها ، كما يعبر والس ستيفنز .

ثمة تقييد ثان : هو أن الأفكار ، والثقافات ، والتواريخ لا يمكن أن تفهم بجدية دون أن تدرس أيضاً قوتها ، أو ، بشكل أدق ، تشخصات قوتها ، فإن يؤمن المرء بأن الشرق قد خلُق - أو ، كما أسمى ذلك ، قد شُرِقَ - وأن يؤمن بأن أشياء كهذه تحدث كضرورة من ضرورات الخيال ، هو أن يكون المرء ساذجاً . ذلك أن العلاقة بين الغرب والشرق هي علاقة من القوة ، ومن السيطرة ، ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المعقدة المتشابكة . وهي علاقة يُدَلَّل عليها بشكل سليم في عنوان كتاب ك . إم . بانيكار الكلاسي آسيا والسيطرة الغربية^(٢) . لقد شُرِقَ الشرق لا لمجرد أن < أوروبا > اكتشفت أنه شرقي بجميع تلك الطرق التي اعتبرها الانسان الأوروبي المتوسط في القرن التاسع عشر عادية معروفة ، بل لأن الشرق كان قابلاً لأن يُجعل - أي أن يُخضع لكونه - شرقياً . وليس هناك مثلاً إلا أدنى درجات الإقرار في كون مواجهة فلوير مع محظية مصرية أنتجت نموذجاً للمرأة الشرقية واسع التأثير ، فهي لم تتحدث عن نفسها أبداً ، ولم تمثل مشاعرها ، وحضورها ، وتاريخها أبداً . بل قام هو بالحديث عنها وبتمثيلها . وكان هو أجنبياً ، غنياً نسبياً ، وذكرأ ، وكانت هذه < الخصائص > حقائق تاريخية من حقائق السيطرة سمحت له لا بامتلاك كشك هانم جسدياً وحسب ، بل بالتحدث باسمها وباخبار قرائه بأي الطرق كانت « شرقية مخطية » . والمنظومة التي أطرحها هي أن موقع القوة الذي احتله فلوير بالنسبة إلى كشك هانم ليس حالة معزولة . بل إنه ليمثل نسق القوة النسبية < القائمة > بين الشرق والغرب ، والانشاء الذي جعله هذا النسق ممكناً .

ويقودنا ذلك إلى تقييد ثالث . ينبغي على المرء ألا يفترض أبداً أن بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرياح إذا كان للحقيقة المتعلقة بها أن تُحلى . وأنا نفسي أؤمن بأن الاستشراق أكثر قيمة بشكل خاص كعلامة على القوة الأوروبية - الأطلسية - بازاء الشرق منه كإنشاء حقيقي عن الشرق (وهو ما يدعي الاستشراق ، في شكله الجامعي أو البحثي ، كونه) . على أي حال ، إن ما علينا أن نحترمه ونحاول أن ندركه هو القوة المتلاحمة للانشاء الاستشراقي ، وعلاقاته الوثيقة بالمؤسسات الاجتماعية - دية والسياسية المعززة ، وقدرته المهيبة على البقاء . فأي نظام من الأفكار قادر ، بعد كل حساب ، على أن يبقى دون تغير كحكمة قابلة للتدريس (في الجامعات ، والكتب ، والمؤتمرات ، والجامعات ، ومعاهد السلك الخارجي) من زمن ارنست رينان في أواخر الـ ١٨٤٠ (ات) إلى الوقت الحاضر في الولايات المتحدة لا بد أن يكون شيئاً أكثر صلابة ومتانة من مجرد مجموعة من الأكاذيب . ومن ثم ، فإن

الاستشراق ليس استيهاماً أوروبياً فارغاً حول الشرق ، بل إنه لجسد مخلوق من النظرية والتطبيق ما برح ، لأجيال عديدة ، موضعاً لاستثمارات مادية كبيرة . وقد جعل الاستثمار المستمر الاستشراق ، من حيث هو نظام من المعرفة بالشرق ، مُشَبَّكاً يُمَرُّ خلاله الشرق إلى الوعي الغربي ، تماماً كما أن ذلك الاستثمار نفسه ضاعف التقارير التي تكاثرت منسوبةً من الاستشراق إلى الثقافة عامة - بل إنه قد جعل هذه التقارير منتجةً بحق .

لقد طرح غرامشي تمييزاً ناجعاً بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي يتشكل الأول ، تبعاً له ، من وشائج وروابط اختيارية (أو ، على الأقل ، عقلانية وغير قسرية) كالمدارس » والعائلات ، والنقابات ، ويتشكل الثاني من مؤسسات الدولة (الجيش ، الشرطة ، الجهاز المكاتب المركزي) التي تلعب في نظام الحكم دوراً من السيطرة المباشرة . والثقافة ، طبعاً ، ذات فاعلية في المجتمع المدني حيث يتم تأثير الأفكار ، والمؤسسات ، والأفراد الآخرين لا عبر السيطرة بل عبر ما سمّاه غرامشي الإقرار . ففي أي مجتمع لا كلياتي ، اذن ، تطفئ أشكال ثقافية معينة على أشكال أخرى ، تماماً كما أن أفكاراً معينة تكون أكثر نفوذاً من غيرها . وشكل هذه القيادة الثقافية هو ما ميّزه غرامشي بالتسلط ، وهو مفهوم لا غنى عنه لفهم الحياة الثقافية في الغرب الصناعي . والتسلط أو ، بالأحرى ، النتائج الفاعلة للتسلط الثقافي هي ما يمنح الاستشراق متانته وقوته اللتين ما فتئت أتحدث عنهما . فالاستشراق ليس أبداً بمنأى عما يسميه دَنَسُ هِي فكرة أوروباً^(٣) ، وهو مفهوم جمعي يحدّد هويتنا « نحن » الأوروبيين كتنقيض لـ « أولئك » الذين ليسوا أوروبيين . بل إنه لمن الممكن أن يطرح المرء منظومة تقول إن المكوّن الرئيسي للثقافة الأوروبية هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلطة داخل أوروبا وخارجها على حد سواء : فكرة كون الهوية الأوروبية متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية . وثمة ، بالإضافة إلى ذلك ، تسلط الأفكار الأوروبية عن الشرق ، التي تعيد بدورها تأكيد التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي ، ملغيةً عادةً احتمال أن مفكراً أكثر استقلالية وأكثر شكاً قد يشكّل وجهة نظر مغايرة حول > هذه < المسألة .

يعتمد الاستشراق ، بطريقة ثابتة ، من أجل استراتيجيته على هذا التفوق الموقعي المرن الذي يضع الغرب في سلسلة كاملة من العلاقات المحتملة مع الشرق دون أن يفقده للحظة واحدة كونه نسبياً صاحب اليد العليا . ولماذا كان ينبغي أن يكون الأمر على غير هذه الشاكلة ، خصوصاً خلال مرحلة الهيمنة الأوروبية الحارقة منذ أواخر عصر النهضة حتى الوقت الحاضر ؟ لقد كان العالم ، أو الباحث ، أو الارسالي ، أو التاجر ، أو الجندي في الشرق ، أو فُكّر بالشرق ، لأنه كان قادراً على أن يكون هناك أو على أن يفكر به ، دون مقاومة تذكر من جانب الشرق . وتحت العنوان العام للمعرفة بالشرق ، وتحت مظلة التسلط الغربي على الشرق منذ نهاية القرن الثامن عشر ، برز شرق معقّد متشابك ملائم للدراسة في البيئة الجامعية ، وللعرض في المتاحف ، وللاستبناء في المكاتب الاستعمارية ، وللإيضاح النظري في أطروحات علم الانسان ، وعلوم الحياة ،

والألسنية، والأعراق، والتاريخ حول الانسان والكون، ولتقديم أمثلة على النظريات الاقتصادية والاجتماعية في التطور، والثورة، والشخصية الثقافية، والخصائص القومية أو الدينية. وإضافةً، فإن الاكتناه التخيلي للأشياء الشرقية كان يقوم، بصورة حصرية نوعاً، على وعي غربي ذي سيادة برز من مركزيته التي لم يكن ثمة ما يتحداها عالم شرقي، أولاً تبعاً لأفكار عامة حول هوية من وما كان شرقياً، ثم تبعاً لمنطق مفصل ليس محكوماً ببساطة بالواقع التجريبي بل بمجموعة من الرغبات، والمجموعات، والاستثمارات، والاسقاطات. ولئن كان بوسعنا أن نشير إلى أعمال استشرافية من البحث الأصيل ككتاب سلفستّر دوساسي المقتطفات العربية أو كتاب أدوارد لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم، فإن علينا أن نلاحظ أيضاً أن أفكار رينان وغوبينو العنصرية العرقية صدرت عن الحافظ نفسه، كما صدر عنه عدد كبير جداً من روايات الجنس المكشوف الفيكتورية (را. تحليل ستيفن ماركس إلى «التركي الشبق»^(٤)).

ومع ذلك، فإن على المرء أن يتساءل دائماً: هل ما يهيم في الاستشراق هو المجموعة العامة من الأفكار التي تغطي على كتلة المادة. ومن يستطيع أن ينكر أنها كانت <أفكاراً> مشبعة بمذاهب التفوق الأوروبي، ويشقى أنواع العنصرية العرقية، وبالامبريالية، وما إليها، وبأفكار مذهبية جامدة عن «الشرقي» بوصفه تجريداً مثالياً ولا متغيراً؟ - أو العمل الأكثر تنوعاً بكثير الذي أنتجه عدد لا يكاد يُحصى من الكتاب الأفراد، الذين بدرسه المرء بوصفهم حالات فردية للكتاب الذين يعالجون الشرق. وبمعنى ما، فإن البديلين، العام والخاص، هما في الحقيقة منظوران لمعاينة المادة نفسها: ففي كلتا الحالتين، على المرء أن يناقش رواداً في الميدان مثل وليم جُونز، وفنانين عظاماً مثل نرفال وفلووير. بل لماذا يمتنع استخدام كلا المنظورين معاً، أو الواحد بعد الآخر؟ أوليس ثمة خطر واضح للتشويه (من النمط نفسه الذي كان الاستشراق الجامعي دائماً عرضة للوقوع فيه) إذا حافظ المرء باطراد على مستوى للوصف مفرط في العمومية أو مفرط في الخصوصية؟

إن خوفَيّ هما التشويه وغياب الدقة، أو بالحري ذلك النمط من غياب الدقة الذي تنتجه تعميمه مبالغ في مذهبيته الجامدة ومحرق موضعي مبالغ في وضعيته. وفي سعيي لمواجهة هذه المشكلات حاولت أن أعالج ثلاثة جوانب رئيسية من واقعي المعاصر يبدو لي أنها تدل على مخرج من الصعوبات المنهجية أو المنظرية التي ما فتئت أناقشها، وهي صعوبات قد تجبر المرء، أولاً، على كتابة مباحكة خشنة على مستوى من الوصف يبلغ من العمومية غير المقبولة درجة يصبح معها غير جدير ببذل الجهد، أو تجربته، ثانياً، على كتابة سلسلة من التحليلات التي تبلغ من التفصيل والذرية درجة تجعلها تفقد كل أثر للخطوط العامة للقوة التي تنفع الحقل وتشكله مانحة إيّاه قوة حجته المميزة. كيف، إذن، نتميز الفردية ونلائم بينها وبين سياقها العام الذكي والتسلطي والذي لا يمثل بأي شكل مجرد سياق سلبي أو ديكتاتوري؟

ذكرت ثلاثة جوانب من واقعي المعاصر : وينبغي أن أوضحها الآن وأناقشها بإيجاز من أجل أن يكون جلياً كيف دُفِعْتُ إلى سبيل معين من البحث والكتابة .

١ - التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية . من السهل جداً أن يطرح المرء منظومة أن المعرفة المتعلقة بشيكسبير أو ووردزورث ليست معرفة سياسية، أما المعرفة المتعلقة بالصين المعاصرة أو الاتحاد السوفييتي فهي سياسية. إن تسميتي الرسمية والمهنية هي «إنساني»، وهو لقب يشير إلى الدراسات الانسانية كميدان لتخصّصي ، ويشير ، لذلك ، إلى انتفاء احتمال وجود أي شيء سياسي فيما أقوم به في هذا الميدان . ومن الطبيعي أن هذه المصطلحات والمصطلحات ، كما استعملها هنا ، خالية من أي تظليلات دلالية فرقية . بيد أن الحقيقة العامة لما أشير إليه معتققة بشكل واسع كما أعتقد . وأحد أسباب القول بأن دارساً إنسانياً يكتب عن ووردزورث ، أو محرراً <للتصوص> متخصصاً في < شعر > كيتس ، ليس منشككاً في عمل سياسي هو أنه لا يبدو لما يقوم به أي تأثير سياسي مباشر على الواقع بمعناه اليومي . أما الباحث المتخصص في الاقتصاد السوفييتي فانه يعمل في مجال مشحون إلى درجة عالية وللحكومة فيه اهتمام كبير بارز، وما قد ينتجه من دراسات أو اقتراحات سيُتناول من قبل صانعي السياسة ، والموظفين الحكوميين ، واقتصادي المؤسسات ، وخبراء الاستخبارات . ويمكن توسيع التمييز بين «الانسانين» وبين الأشخاص الذين يكون لعملهم مضاعفات في رسم السياسة ، أو أهمية سياسية ، إلى درجة أبعد بالقول إن اللون العقائدي للأول ذو أهمية عرضية بالنسبة للسياسة مع أنه قد يكون عظيم الأهمية بالنسبة لزملائه في ميدان عمله ، الذين قد يعترضون على ستالينته أو فاشيته أو تحرريته المفرطة في السهولة ، أما عقائدية الثاني فانها جزء طبيعي من لحمه مادته - الواقع أن الاقتصاد ، والسياسة ، وعلم الاجتماع في البيئة الجامعية الحديثة هي علوم عقائدية - ولذلك فانها تعتبر بدهياً « سياسية » .

ومع ذلك ، فإن التطاول العدواني الحاسم على معظم المعرفة المنتجة في الغرب المعاصر (وأنا أتحدث هنا عن الولايات المتحدة بشكل رئيسي) هو أن تكون لا سياسية أي ، بحثية ، جامعية ، متجردة ، تسمو فوق التحزبية أو الايمان المذهبي ذي الأفق الضيق . وقد لا يسع المرء أن يعترض على طموح كهذا ، نظرياً ؛ أما في التطبيق فإن الواقع أكثر إشكالية بكثير . ذلك أنه ما من أحد ابتكر أبداً طريقة لفصل الباحث عن ظروف الحياة ، وعن حقيقة انشباكه (واعياً أولاً واعياً) في طبقة ، في طقم من المعتقدات ، وفي منزلة اجتماعية ، أو عن مجرد فاعلية كونه عضواً في مجتمع . وما تزال هذه الأشياء تمارس تأثيرها على ما يقوم به <الباحث> مهنيّاً ، رغم أن أبحاثه وثمراتها ، بشكل طبيعي تماماً ، تحاول فعلاً أن تبلغ مستوى من الحرية النسبية من كوابح الواقع

اليومي القاسي ومقيداته . ذلك أن ثمة شيئاً في الوجود كالمعرفة التي تكون أقل ، بدلاً من أن تكون أكثر ، تحيُزُ من الفرد الذي ينتجها (بكل ما في ظروف حياته من عوامل تعاضل وتشتت) . بيد أن هذه المعرفة ليست ، نتيجةً ، لاسياسية .

إن كون مناقشات الأدب أوفقه اللغة الكلاسيكي مشحونة بالدلالة السياسية أو تمتلك دلالة سياسية غير مؤسّطة ، أو كونها على خلاف ذلك ، سؤال كبير جداً حاولتُ أن أعالجه بشيء من التفصيل في مكان آخر^(٥). وما يعني أن أقوم به الآن هو أن أقترح كيف يمّوه الاجماع التحرري العام على أن المعرفة « الحقيقية » هي جوهرياً لاسياسية (وبالمقابل ، أن المعرفة السياسية صراحة ليست معرفة « حقيقية ») الظروف السياسية المنظّمة تنظيمياً عالياً ، وإن يكن غامضاً ، التي تسود في عملية إنتاج المعرفة . ولا يساعد أحداً اليوم على فهم ذلك كون الصفة « سياسي » تستخدم كمُلصقة لتجريح أي عمل يجري على أن ينتهك حرمة مراسيم الموضوعية الفوسيسياسية المدّعاة . وبوسعنا القول ، أولاً ، أن المجتمع المدني يميّز تدرّجاً في الأهمية السياسية في ميادين المعرفة المختلفة . وإلى حد ما ، فإن الأهمية السياسية التي تسبغ على ميدان ما تنبع من احتمال ترجمته مباشرة إلى معطيات اقتصادية ؛ لكن الأهمية السياسية ، إلى حد أبعد ، تنبع من قرب ميدان ما من مصادر القوة التي يمكن التحقق منها في المجتمع السياسي . ومن ثمّ ، فإن دراسة اقتصادية لمصادر الطاقة الكامنة بعيدة المدى في الاتحاد السوفييتي ولتأثيرها على مقدراته العسكرية يُحتَمَل أن تقوم بالتكليف بانجازها وزارة الدفاع < الأميركية > وأن تكتسب فيما بعد غمطاً من المكانة السياسية يستحيل توفرها لدراسة عن فن تولستوي الروائي المبكر تدعمها جزئياً مؤسسة ما . ومع ذلك فإن كلتا الدراستين تنتميان إلى ما يقرُّ المجتمع المدني أنه ميدان واحد . هو الدراسات الروسية ، رغم أن احدهما قد تُنَجِّز من قبل اقتصادي محافظ جداً ، والأخرى من قبل مؤرخ أدبي جذري < راديكالي > . والنقطة (التي أطرحها) هنا هي أن « روسيا » ، كموضوع عام ، ذات أولوية سياسية بالمقارنة مع تمييزات أنعم من مثل « الاقتصاد » أو « التاريخ الأدبي » لأن المجتمع السياسي ، بالمعنى الذي يحدده غرامشي ، ينفذ الى عالم من عوالم المجتمع المدني كالبينة الجامعية ويشبعه بدلالات ذات أهمية مباشرة بالنسبة له .

لا أودّ أن أؤكد هذا كله وأتقصّاه بأكثر مما فعلتُ لاعتبارات نظرية عامة : يبدو لي أن قيمة القضية التي أطرحها وجدارتها بالقبول يمكن أن تبرهن بأن أكون أكثر تخصيصاً ، كما فعل نوعام تشومسكي ، على سبيل المثال ، حين درس العلاقة الفاعلة بين حرب فيتنام وبين مفهوم البحث الموضوعي كما طُبّق لتغطية الأبحاث العسكرية التي دعمتها الدولة^(٦) . والآن ، فإن كون بريطانيا ، وفرنسا ، ومؤخراً الولايات المتحدة قوى امبريالية يجعل مجتمعاتها السياسية تنقل إلى مجتمعاتها المدنية إحساساً بالالحاح ، أو نفحاً سياسياً مباشراً ، لنقل ، حينها وحينها يمس الأمر قضايا تتعلق بمصالحها الامبريالية في الخارج .

وإني لاشكّ في أن يكون ثمة ما يثير الجدل في القول ، مثلاً ، بأن الانسان الانكليزي في

الهند أو في مصر في أواخر القرن التاسع عشر أولى هذين البلدين اهتماماً لم يكن في أي لحظة منفصلاً عن مكانتهما في ذهنه كمستعمرتين بريطانيتين . وأن يقول المرء هذا قد يبدو مختلفاً عن القول بأن المعرفة الجامعية عن الهند ومصر مُشْرِبةٌ كلها بشكل ما ، ومطبوعة ، ومتهكة من قبل الحقيقة السياسية الاجمالية - ومع ذلك فإن هذا بالضبط هو ما أقوله في هذه الدراسة للاستشراق . ذلك أنه إذا كان صحيحاً أنه ما من إنتاج للمعرفة في العلوم الانسانية يمكن أن يتجاهل أو يتبرأ من انشباك مؤلفه كفاعل إنساني في ظروف حياته ، فلا بد أن يكون صحيحاً أيضاً أنه بالنسبة للأوروبي أو الأمريكي الذي يدرس الشرق لا يمكن أن يكون ثمة تبرؤ من الظروف الرئيسية لواقعه هو: <وهي> أنه يواجه الشرق بوصفه أوروبياً أو أمريكياً ، أولاً ، ثم فرداً ، ثانياً . وأن يكون المرء أوروبياً أو أمريكياً في موقف كهذا ليس بأي شكل حقيقة خاملة . بل إنها حقيقة عَنَتْ ، وما تزال تعني ، كون المرء يمتلك وعياً ، مهما كان غائماً ، بأنه ينتمي إلى قوة ذات مصالح محددة في الشرق وأنه ، وذلك أكثر أهمية ، ينتمي إلى جزء من الأرض ذي تاريخ محدد من الانشباك في الشرق منذ زمن هومرس تقريباً .

إذ تصاغ بهذه الصورة ، فإن هذه الواقعيات السياسية ما تزال من ضعف التحديد والعمومية بحيث يصعب أن تكون شيقة بحق . وقد يتقبلها أي إنسان دون أن يتقبل بالضرورة أنها كانت أيضاً ذات أهمية كبيرة لفلوير ، مثلاً ، وهويكتب سلامبو ، أو إتش . أي . آر . جب وهويكتب الانحماهاات الحديثة في الاسلام . والمشكلة هي أن ثمة بوناً شاسعاً جداً بين الحقيقة الطاغية الكبيرة ، كما وصفتها ، وبين تفصيلات الحياة اليومية التي تحكم الانضباط الدقيق لرواية ما أو لنص بحثي ما وهما يُكتَبان . بيد أننا إذا أقصينا بدءاً أي مفهوم لكون الحقائق « الكبيرة » كالسيطرة الامبريالية يمكن أن تطبّق بصورة آلية <ميكانكية > وتعمية على قضايا بالغة التعقيد والتشابك كالثقافة والأفكار ، فانا سنبدأ بالاقتراب من نمط شيق من أنماط الدراسة . إن فكرتي هي أن الاهتمام الأوروبي ثم الأمريكي بالشرق كان سياسياً تبعاً لبعض المسارد التاريخية الواضحة له التي أوردتها هنا ، لكن الثقافة كانت هي التي خلقت ذلك الاهتمام ، والتي فعلت بحبوبة <ديناميكية > جنباً إلى جنب مع العقلينات السياسية ، والعسكرية ، والاقتصادية العارية من أجل أن تجعل من الشرق المكان المتنوع والمعقد الذي كان بوضوح في الميدان الذي أسميه الاستشراق .

ولذلك ، فإن الاستشراق ليس مجرد موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية في الثقافة ، والبحث ، والمؤسسات ؛ كما أنه ليس مجموعة كبيرة ومنتشرة من النصوص حول الشرق ؛ كما أنه ليس معبراً عن ، وممثلاً لمؤامرة امبريالية « غربية » شنيعة لابقاء العالم « الشرقي » حيث هو . بل إنه ، بالحري ، توزيع للوعي الجغرا-سي الى نصوص جمالية ، وبحثية واقتصادية ، واجتماعية ، وتاريخية ، وفقه لغوية ؛ وهو إحكام لا لتمييز جغرافي أساسي وحسب (العالم يتألف من نصفين غير متساويين ، الشرق والغرب) بل كذلك لسلسلة كاملة من

« المصالح » التي لا يقوم < الاستشراق > بخلقها فقط ، بل بالمحافظة عليها أيضاً بوسائل كالاكتشاف البحثي ، والاستنباء فقه اللغوي ، والتحليل النفسي ، والوصف الطبيعي والاجتماعي ؛ وهو إرادة ، بدلاً من كونه تعبيراً عن إرادة ، معينة أو نية معينة لفهم ما هو ، بوضوح ، عالم مختلف (أو بديل وطاريء) والسيطرة عليه أحياناً والتلاعب به ، بل حتى ضمّه ؛ وهو ، قبل كل شيء ، إنشاء ليس على الإطلاق على علاقة تطابقية مباشرة مع القوة السياسية في شكلها الخام ، بل إنه لينتج ويوجد في وضع تفاعل غير متكافئ مع مختلف أنماط القوة ، مكتسباً شكله إلى حد ما من تفاعله مع القوة السياسية (كما هي الحال > في تفاعله < مع مؤسسة استعمارية أو امبريالية) ، والقوة الفكرية (كما هي الحال مع علوم تحتل مركز الصدارة مثل الألسنية المقارنة ، وعلم التشريح المقارن ، أو أي من علوم السياسة الحديثة) ، والقوة الثقافية (كما هي الحال مع المذاهب السنية > الأرثوذكسية < ، وشرائع الذوق ، والنصوص ، والقيم) ، والقوة الأخلاقية (كما هي الحال مع أفكار تدور حول ما نفعله « نحن » وما يعجزون « هم » عن فعله أو فهمه كما نفعله « نحن ») . وبالفعل ، فإن منظومتَي الحقيقة هي أن الاستشراق لا يمثل ببساطة بُعداً هاماً من أبعاد الثقافة السياسية - الفكرية الحديثة ، بل إنه هو هذا البعد ، وهو بهذه الصورة أقل ارتباطاً بالشرق منه بعالم « نا » « نحن » .

ولأن الاستشراق ، إذن ، حقيقة ثقافية وسياسية ، فهو لا يوجد في فراغ سجل للمحفوظات بل ، على العكس تماماً : ففي اعتقادي أنه يمكن التدليل على أن ما يُفكر عن الشرق ، وما يقال عنه ، بل حتى ما يُفعل بازائه ، يتبع خطوطاً متميزة وقابلة للمعرفة فكرياً (بل إنه ربما كان يحدث ضمن مثل هذه الخطوط) . وهنا أيضاً يمكن أن نعاين درجة كبيرة من التظليل الدلالي الفرقي ، ومن الإحكام ، فاعلة ما بين الضغوط العريضة النابعة من البنية الفوقية ، وتفاصيل التأليف ، أو حقائق النصوصية .

أظن معظم الباحثين في الدراسات الانسانية يرتاحون تماماً لمفهوم أن النصوص توجد في سياقات ، وأن ثمة شيئاً كالتداخلية النصية ، وأن ضغوط التقاليد ، والأسلاف ، والأساليب البلاغية تحدّ مما أسماه فالتر بنجمن مرة « إثقال كاهل الفرد المنتج باسم . . . مبدأ الإبداع » الذي يؤمن بمقتضاه بأن الشاعر ، وحده وبمفرده ، وصادراً عن عقله المحض فقط ، جاء بما جاء به من إنتاج^(٧) . بيد أن ثمة تردداً في قبول كون الضوابط المقيدة السياسية ، والمؤسسية ، والعقائدية تمارس التأثير ذاته على المؤلف الفرد . والدارس الانساني على استعداد للايمان بأن كون بلزك قد تأثر في الملهاة الانسانية بالنزاع بين جيوفروا سان - هيلير وكوفيه حقيقة شيقة بالنسبة لأي مؤول لأعماله ، لكن النمط نفسه من الضغط على بلزك النابع من إيمان عميق الرجعية بالملوكية يُعائِن بطريقة غامضة بوصفه يحطّ من شأن « عبقرية » الأدبية وبوصفه ، نتيجةً ، أقل استحقاقاً للدراسة الجادة . وبصورة مشابهة ، فإن الفلاسفة - كما ما برج هاري براكنز يظهر دون كلل - يقيمون مناقشاتهم لـ لوك ، وهيوم ، و < الفلسفة > التجريبية دون أن يأخذوا بعين الاعتبار أبداً أن ثمة

علاقة صريحة لدى هؤلاء الكتاب الكلاسيكيين بين مذاهبهم « الفلسفية » والنظرية العرقية ، وتبريرات الرقيق ، أو المنظومات المدعومة للاستغلال الاستعماري^(٨) . وهذه جميعاً طرق مألوفة معروفة يحفظ بها البحث المعاصر نفسه نقياً خالصاً .

قد يكون صحيحاً أن معظم المحاولات التي جرت <حتى الآن> لتبريغ أنف الثقافة في أحوال السياسة كانت من نمط التحطيم الحام اللفظ للمقدسات ؛ وقد يكون صحيحاً أيضاً أن التفسير الاجتماعي للأدب في ميدان عملي الخاص قد أخفق ببساطة في موازنة التقدم التقني الهائل في التحليل النصي المفصل . إلا أنه ليس ثمة من مهرب من حقيقة أن الدراسات الأدبية عامة ، والمُظْهِرين الماركسيين الأمريكيين خاصة ، قد تجنبوا بذل الضروري من الجهد لردم الهوة القائمة بين المستويات النابعة من البنى الفوقية والمستويات التحتية في تراث البحث النصي ، التاريخي ، بل لقد ذهبَتْ في مناسبة أخرى إلى حد القول إن المؤسسة الأدبية - الثقافية بأكملها قد أعلنت أن الدراسة الجادة للامبريالية والثقافة خارجة عن مجالها^(٩) . إذ أن الاستشراق يضع الانسان مباشرة في مواجهة ذلك السؤال - أي ، في موضع يدرك فيه أن الامبريالية السياسية تتحكم بحقل كامل من حقول الدراسة ، والتخيل ، والمؤسسات البحثية - بطريقة تجعل تجنب السؤال محالاً فكرياً وتاريخياً . بيد أنه ستظل هناك دائماً آلية الهروب الأزلية باللجوء إلى القول إن الباحث الأدبي والفيلسوف ، مثلاً ، قد تلقياً تدريبهما في الأدب والفلسفة على التوالي ، لا في <علوم> السياسة أو التحليل العقائدي . وبكلمات أخرى ، فإن منظومة المتخصص قادرة على أن تؤثر تأثيراً عميقاً في سدّ المنظور الأرحب والذي هو ، في نظري ، الأكثر جدية فكرياً .

ويبدو لي هنا أن ثمة جواباً بسيطاً ذا شقين ، على الأقل فيما يخصّ دراسة الامبريالية والثقافة (أو الاستشراق) . أولاً ، كان كل كاتب من كتاب القرن التاسع عشر (ويصدق هذا أيضاً على كتاب المراحل السابقة) يعي ، إلى درجة فائقة ، حقيقة الامبراطورية : وذلك موضوع لم يدرس دراسة جيدة ، لكن أيّ مختصّ فيكتوري حديث لن يتردد طويلاً قبل أن يعترف بأن أبطال الثقافة التحررية من مثل جون ستيوارت ميل ، وأرنولد ، وكارلايل ، ونيومن ، وماكولي ، ورُسكين ، وجورج إليوت ، بل حتى ديكنز ، كانوا يحملون آراء محددة في العرقية والامبريالية ، آراء من السهل رؤية فاعليتها في أعمالهم . ومن ثمّ ، فحتى المختصّ يجب أن يواجه معرفته بكون ميل ، مثلاً ، أوضح في <كتابه> عن الحرية ، والحكومة الممثلة أن آراءه فيها لا يمكن أن تطبّق على الهند (وقد كان ميل ، بعد كل حساب ، إدارياً في مكتب الهند لفترة طويلة من حياته) لأن الهنود كانوا حضارياً ، إن لم يكن عرقياً ، في مستوى دوني . وتوجد المفارقة الضدية ذاتها لدى ماركس ، كما أحاول أن أظهر في هذا الكتاب . ثانياً ، إن إيمان المرء بأن السياسة ، متلبّسة شكل الامبريالية ، تؤثر على إنتاج الأدب ، والبحث ، والنظرية الاجتماعية ، وكتابة التاريخ لا يرادف بأي حال القول بأن الثقافة هي ، لذلك ، شيء وضيع مهين . بل على العكس تماماً : إن صلب ما أريد قوله هو أن بوسعنا أن نفهم فيها أفضل الإلحاح والمتانة القائمين في الأنظمة التسلطية المشبعة

كالثقافة حين ندرك أن ضوابطها الداخلية المقيدة للكُتّاب والمفكرين كانت منتجة ، لا كابحة بصورة خالصة . وهذه هي الفكرة التي ما يزال غرامشي ، دون شك ، وفوكو ، وريموند وليمز ، بطرقهم بالغة الاختلاف ، يحاولون أن يضيئوها . وإن مقطعاً واحداً أو مقطعين لوليمز عن « استخدامات الامبراطورية » في < كتابه > الثورة الطويلة ليخبرنا بأكثر مما نخبرنا به مجلدات عديدة من التحليل الصومعي المقل^(١١) عن < طبيعة > الثراء الثقافي في القرن التاسع عشر .

لذلك أدرس الاستشراق بوصفه تبادلاً حيواً بين مؤلفين أفراد وبين المؤسسات السياسية الواسعة التي شكّلتها الامبراطوريات العظيمة الثلاث - البريطانية ، والفرنسية ، والأميركية - التي أنتجت الكتابة < الاستشراقية > ضمن حدودها الفكرية والتخيلية . وما يعني أكثر كباحث ليس الحقيقة السياسية الاجمالية ، بل التفاصيل ، بالضبط كما أن ما يعيننا في عمل كاتب مثل لين ، أو فلوير ، أو رينان ، ليس الحقيقة التي لا مرأى فيها (بالنسبة إليه) من كون الغربيين أسمى من الشرقيين ، بل الدليل المحكم والمعدّل بعمق لعمله التفصيلي ضمن الفضاء الرحب الذي فتحته تلك الحقيقة . وبحسب المرء أن يتذكر أن < كتاب > لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم كتاب كلاسي في الملاحظة التاريخية وعلم الانسانية بسبب أسلوبه ، وتفصيله اللامعة ، هائلة الذكاء ، لا بسبب تجسيده البسيط للفوقية العرقية ، لكي يدرك ما أقوله هنا .

إن نمط الأسئلة التي يثيرها الاستشراق ، إذن ، هو التالي : ما هي أنواع الطاقات الأخرى ، الفكرية ، والاجمالية ، والبحثية ، والثقافية ، التي دخلت في خلق تراث إمبريالي كتراث الاستشراق ؟ وكيف خدم فقه اللغة ، والمعجماتية ، والتاريخ ، وعلم الأحياء ، والنظرية السياسية والاقتصادية ، وكتابة الرواية ، والشعر الغنائي ، رؤية الاستشراق الامبريالية ، إجمالاً ، للعالم ؟ وأي تغيرات ، وتعديلات ، وتنقية وتشذيب ، بل أي ثورات تحدث داخل الاستشراق ؟ ما معنى الأصالة ، والاستمرارية ، والفردية ، في هذا السياق ؟ كيف ينقل الاستشراق ذاته ، أو يعيد إنتاجها من عهد إلى عهد ؟ وباقتضاب ، كيف نستطيع أن نعالج ظاهرة الاستشراق الثقافية ، التاريخية ، بوصفها غطاءً من العمل الانساني المراد < الارادي > - لا من مجرد الاستنتاج اللامشروط - بكل تعقيدها وتشابكها التاريخي ، وتفصيلاتها ، وقيمتها ، دون أن نخفق في الوقت نفسه في رؤية التحالف بين العمل الثقافي ، والزعامات السياسية ، والدولة ، والواقعيات الخاصة للسيطرة ؟ إن الدراسة الانسانية ، إذ تتحكم بها اهتمامات كهذه ، يمكن أن تتجه بمسؤولية كاملة إلى دراسة السياسة و الثقافة . بيد أن هذا لا يعني القول إن دراسة كهذه تؤسس قاعدة صلبة دائمة للعلاقات بين المعرفة والسياسة . إن منظومتي هي أن كل اكتناه في الدراسات الانسانية ينبغي أن يصوغ طبيعة تلك العلاقة ضمن السياق الخاص للدراسة ، وللموضوع ، ولظروفه التاريخية .

٢ - المسألة المنهجية . في كتاب سابق ، أوليت قدراً كبيراً من التفكير والتحليل للأهمية المنهجية في دراسات العلوم الانسانية لايجاد خطوة أولى ، نقطة انطلاق ، مبدأ بداية ،

ولصياغتها^(١١) . وكان درس رئيسي تعلّمته وحاولت تقديمه هو أنه لا توجد نقطة بداية معطاة وحسب ، أو ببساطة في المتناول : فالبدائيات ينبغي أن تخلق لكل مشروع بطريقة تجعل ما ينبع منها ممكناً . وليس ثمة من موضع في تجريبي عشت فيه صعوبة هذا الدرس بصورة أكثر وعياً (بأي نجاح ، أو اخفاق ، ليس بوسعي في الحقيقة أن أقول) من هذه الدراسة للاستشراق . إن فكرة البدء ، بل في الواقع فعل البدء ، يشبك بالضرورة فعل إقامة للحدود يتم به إقطاع شيء ما من كتلة كبيرة من المادة ، وفصله عن الكتلة ، وجعله مثلاً لنقطة انطلاق ، لبداية ، وفي الوقت ذاته جعله هو هذه النقطة ؛ وبالنسبة لدارس النصوص فإن مفهوماً كهذا للتحديد التدشيني يتمثل في فكرة لويس التوسر عن الإشكالية ، وهي الوحدة المعيّنة المشكّلة لنص ما ، أو لمجموعة من النصوص ، التي يبتعثها التحليل^(١٢) . بيد أنه في حالة الاستشراق (مقابل حالة نصوص ماركس وهي ما يدرسه التوسر) ليس ثمة ببساطة مشكلة إيجاد منطلق ، أو إشكالية ، بل ثمة أيضاً مشكلة تحديد أي النصوص ، والمؤلفين ، والمراحل هي الأكثر ملاءمة للدراسة .

لقد بدا لي من الحق أن أحاول إنجاز تاريخ من السرد الموسوعي للاستشراق ، أولاً . لأنه لو كان للمبدأ الذي يهدي دراستي أن يكون « الفكرة الأوروبية عن الشرق » لما كان ثمة من حدود . عملياً ، للمادة التي كان علي أن أعالجها ؛ ثانياً ، لأن النموذج السردى نفسه لم يكن ملائماً لاهتماماتي الوصفية والسياسية ؛ ثالثاً ، لأنه ، في كتب مثل <كتاب > ريمون شفاف النهضة الشرقية ، و <كتاب > يوهان فوك الدراسات العربية في أوروبا حتى بدايات القرن العشرين ، و <كتاب > دوروتي ميلتركي الأقرب عهداً ، العربي* في إنكلترا الوسيطة ،^(١٣) ثمة أعمال موسوعية حول جوانب معينة من المواجهة الأوروبية - الشرقية تجعل مهمة الناقد ضمن السياق العام السياسي والفكري الذي قدمت تخطيطاً أولياً له ، مهمة مختلفة . بقيت بعد ذلك مشكلة تحفيّض سجل محفوظات (أرشيف) ضخم إلى أبعاد يمكن تدبرها ، و - ما هو أكثر أهمية - وضع خطوط عريضة لما له طبيعة الترتيب الفكري ضمن تلك المجموعة من النصوص دون تتبع ترتيب زمني أخرق في الوقت نفسه . ولذلك كانت نقطة انطلاقي التجربة البريطانية ، والفرنسية ، والأميركية للشرق ، باعتبارها وحدة كاملة ، وما جعل تلك التجربة ممكنة من خلفية تاريخية وفكرية ، والنوعية والشخصية اللتين تمتلكهما هذه التجربة . ولأسباب سناقشها الآن ، قصرت ذلك الطقم من الأسئلة المحدد سلفاً (والذي ما يزال رغم ذلك ضخماً إلى درجة الغلو) على التجربة الانجلو - فرنسية - أميركية للعرب والاسلام اللذين ، كانا ، لألف من السنين تقريباً ، ممثلين معاً للشرق . وفور القيام بذلك ، بدا أن جزءاً كبيراً من الشرق قد أقصي - الهند ، واليابان ، والصين ، وأقسام أخرى من الشرق الأقصى - لا لأن هذه المناطق غير مهمة (فهي ، بوضوح ، كانت مهمة وما تزال) بل لأن بوسع المرء مناقشة تجربة أوروبا للشرق الأدنى ،

* يحمل العنوان الدلالات الظلية للعربي كلها ، إذ تستخدم كلمة Arababy لا كلمة Arab للإشارة إلى العرب ، وهي الكلمة الاسقاطية في اللغة الانكليزية . را . قاموس اكسفورد للغة الانكليزية .

أو للإسلام ، في معزل عن تجربتها للشرق الأقصى ، بيد أنه في لحظات معينة من ذلك التاريخ الأوروبي للاهتمام بالشرق ، يستحيل أن تناقش أجزاء معينة من الشرق مثل مصر ، وسوريا وشبه الجزيرة العربية ، دون أن ندرس كذلك الانشباك الأوروبي في الأجزاء الأقصى التي تمثل إيران والهند أهمها ؛ وأحد الأمثلة البارزة على ذلك العلاقة بين مصر والهند فيما يخص بريطانيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

وبطريقة مماثلة ، فإن الدور الفرنسي في فك رموز الزند - أفيستا ، وبروز باريس كمركز للدراسات السنسكريتية خلال العقد الأول من القرن التاسع عشر ، وحقيقة أن اهتمام نابليون بالشرق كان مشروطاً بإحساسه بالدور البريطاني في الهند : هذه الاهتمامات شرق - الأقصى كلها أثرت بصورة مباشرة على الاهتمام الفرنسي بالشرق الأدنى ، والإسلام ، والعرب .

سيطرت بريطانيا على شرقي المتوسط منذ نهاية القرن السابع عشر تقريباً . ومع ذلك فإن دراستي لتلك السيطرة والاهتمام المنتظم لا توفي ما يلي حقه :

أ) الاسهامات المهمة في الاستشراق لألمانيا ، وإيطاليا ، وروسيا ، وإسبانيا ، والبرتغال .

ب) حقيقة أن أحد الحوافز الهامة لدراسة الشرق في القرن الثامن عشر تمثل في الثورة التي حدثت في دراسات الكتاب المقدس تحت تأثير رواد شيقين من جوانب متعددة مثل المطران لوث ، آيكهورن ، هرذر ، ميخائيليس . فلقد اضطرت ، أولاً ، إلى التركيز بصرامة على المادة البريطانية - الفرنسية ثم ، في مرحلة لاحقة ، الأميركية لأنه بدا صحيحاً صحة لا مهرب منها أن بريطانيا وفرنسا لم تكونا الأمتين الرائدتين في الشرق والدراسات الشرقية وحسب ، بل إن هذه المواقع المتقدمة قد بُلِّغَتْ بفضل الشبكتين الاستعماريتين العظميين في تاريخ ما قبل القرن العشرين ؛ وقد ملأ الموقع الأميركي الشرقي منذ الحرب العالمية الثانية - بشكل واسع ، في اعتقادي - الفراغات التي تركتها القوتان الأوروبيتان السابقتان . ثم أنني أومن أيضاً بأن مجرد النوعية والاتساق اللذين تمتلئهما الكتابات البريطانية ، والفرنسية ، والأميركية حول الشرق يسموان بها إلى مرتبة فوق العمل الحاسم دون شك والذي أنتج في ألمانيا ، وإيطاليا ، وروسيا ، وأمكنة أخرى . لكنني أومن بأن من الصحيح أيضاً أن الخطوات الرئيسية في تراث البحث الاستشراقي قد حدثت أولاً إما في بريطانيا أو فرنسا ، ثم أحكمت وأتقنت في ألمانيا . فسلفستر دوساسي مثلاً ، لم يكن فقط أول مستشرق أوروبي حديث ومؤسسي درس الإسلام ، والأدب العربي ، وديانة الدروز ، وفارس الساسانية ؛ بل كان أيضاً معلم شامبوليون وفرانتز بوب ، مؤسس اللغويات المقارنة في ألمانيا . ويمكن ادعاء أسبقية وتفوق لاحق مائتين لكل من وليم جونز وادوارد وليم لين .

ثانياً ، وهنا يحدث تعويض وافر عن نواقص دراستي للاستشراق ، لقد كُتبت مؤلفات حديثة هامة عن الخلفية التاريخية لبزوغ ما أسميته الاستشراق الحديث في دراسات الكتاب المقدس . وأفضل هذه الأعمال وأكثرها علائقية في إضاءتها للموضوع هو كتاب إي . إس . شيفر

المثير للاعجاب « قبل خان » وسقوط القدس^(١٤) ، وهو دراسة لا غنى عنها لأصول الرومانسية ، وللنشاط الفكري الذي يشكّل الأساس لقدركبير مما يجري في <كتابات > كولودج ، وبراونينغ ، وجورج إليوت . وعمل شيفر ، إلى درجة ما ، هو تصفية وتدقيق للخطوط العامة التي قدمها شفاف ، عن طريق الإفصاح عن المادة العلائقية الموجودة في أعمال دارسي الكتاب المقدس الالمان واستخدام تلك المادة لقراءة ثلاثة كتّاب بريطانيين رئيسيين بطريقة ذكية وشيقة دائماً . لكن ما يفتقر إليه الكتاب هو شيء من الحس بالجانب السياسي والعقائدي الحاد الذي أسبغه على المادة الشرقية الكتاب البريطانيون والفرنسيون الذين أعنى بهم هنا بشكل رئيسي . وإضافة ، فاني ، بخلاف شيفر ، أحاول أن أضيء التطورات اللاحقة في الاستشراق الأكاديمي ، كما في الاستشراق الأدبي ، التي ترك أثرها على الروابط القائمة بين الاستشراق البريطاني والفرنسي من جهة ، وعلى بزوغ امبريالية استعمارية التفكير صراحة من جهة أخرى . ثم أنني أود أن أظهر كيف يعاد إنتاج جميع هذه القضايا المبكرة في الاستشراق الأميركي بعد الحرب العالمية الثانية بصورة كلية تقريباً . على أي حال ، قد يكون لدراستي جانب مضلل ، إذ أنني فيما عدا إشارة عابرة بين آن وآخر ، لا أناقش التطورات الالمانية بعد المرحلة التدشينية التي طغى عليها ساسي . وأي عمل يهدف إلى تقديم فهم للاستشراق الجامعي ثم لا يولي إلا اهتماماً ضئيلاً للباحثين مثل ستانيتال ، مولر ، بَكر ، غولد تسيهر ، بروكلمن ، ونولدكه ، لأذكر بضعة أسماء فقط ، يجب أن يقابل بالتأنيب ، وإنني لأؤنب نفسي بحرية وسخاء . فأننا آسف بشكل خاص لأنني لم أول عناية أكبر للامتياز العلمي العظيم الذي أصبح رصيذاً لتراث البحث الالمانى مع منتصف القرن التاسع عشر ، والذي قاد إهماله إلى شجب جورج إليوت لانعزالية الباحثين البريطانيين . وما أشير إليه هو تصوير إليوت الذي لا ينسئ للسيد كازوبون في <روايتها > مِذلْ مارش إذ يعود أحد أسباب عجز كازوبون عن إكمال مفتاحه للأسطوريات كلها ، تبعاً لابن عمه الشاب ول لإدسلاو ، إلى أنه يجهل تراث البحث الالمانى . ذلك أن كازوبون لم يختر موضوعاً « متغيراً دائماً كالكيمياء : حين تخلق الاكتشافات الجديدة باستمرار وجهات نظر جديدة » وحسب : بل إنه أخذ على عاتقه القيام بمهمة تشبه نقض <آراء > بارا - باراسيلس لأنه « ليس مستشرقاً هل تصدّق »^(١٥) ولم تكن إليوت على خطأ في الإشارة ضمناً إلى أن تراث البحث الالمانى ، مع ١٨٣٠ تقريباً ، وهو السياق الزمني لمِذلْ مارش ، كان قد بلغ درجة تفوقه الكامل في أوروبا . ورغم ذلك فلم يكن ثمة من لحظة خلال الثلثين الأولين من القرن التاسع عشر كان يمكن فيها أن تقام شراكة وثيقة ، في تراث البحث الالمانى ، بين المستشرقين وبين مصلحة قومية في الشرق طويلة الأمد وقادرة على الاستمرار . فلم يكن في ألمانيا ما يوازي الحضور الانكلو - فرنسي في الهند ، وشرقي المتوسط ، وشمالى أفريقيا . وعلاوة ، فإن الشرق الالمانى كان ، حصرياً تقريباً ، شرقاً بحثياً ، أو على الأقل ، كلاسيكياً : فقد جعل موضوعاً للأغنيات ، والاستيهامات ، بل حتى الروايات ، لكنه لم يكن أبداً فعلياً ، بالطريقة التي كانت بها مصر وسورية فعليتين بالنسبة لساتويريان ، ولين ، ولامارتين ، وبيرتن ، ودزرائيلي ، ونرفال . وثمة أهمية ودلالة ما في حقيقة أن العاملين الالمانيين

الأكثر شهرة عن الشرق ، الديوان الغربي الشرقي لغوته ، وفي لغة الهند وحكمتها لفردرك شليغل ، قاما على رحلة فوق الراين وساعات أمضيت في مكتبات باريس ، على التوالي . وكان ما فعله تراث الاستشراق الألماني هو أنه شذّب ونقى وأحكم تقنيات كان مجال تطبيقها نصوصاً ، وأساطير ، وأفكاراً ولغات جمعتها من الشرق ، بمعنى حرفي تقريباً ، بريطانيا وفرنسا الامبراطوريتان . لكن ما كان مشتركاً بين الاستشراق الألماني والانجلو- فرنسي والأميركي ، فيما بعد ، هو نمط من السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية . وينبغي أن تكون هذه السلطة إلى حد كبير موضوع أي وصف للاستشراق ، وهي كذلك في هذه الدراسة . حتى الاسم الاستشراق نفسه يوحي بأسلوب من المعرفة الخابرة جدي ، بل ربما كان ثقيلاً ؛ وحين أطبقه على علماء الاجتماع الأمريكيين المحدثين (وإذ أنهم لا يسمون أنفسهم مستشرقين ، فاستخدامي للكلمة استخدام شاذ) ، فإنني أفعل ذلك للفت الانتباه إلى الطريقة التي ما يزال بها خبراء الشرق الأوسط يمتحنون من مخلفات مركز الاستشراق الفكري في أوروبا القرن التاسع عشر .

ليس ثمة ما هو سري أو طبيعي حول السلطة ، فهي تتشكل ، وتفيض ، وتنتشر ؛ وهي أدائية ، وهي مقنعة ، وهي ذات مكانة ، وهي تؤسس شرائع للذوق والقيم ؛ وهي عملياً لا تُفرّق عن أفكار معينة تمنحها هي الكرامة والجلال بوصفها حقيقة ، وعن التقاليد ، والمنظورات ، والمحاكمات التي تشكّلها ، وتنقلها ، وتعيد إنتاجها . وفوق كل شيء ، فإنه يمكن ، بل يجب في الواقع ، تحليل السلطة . وجميع خصائص السلطة هذه تنطبق على الاستشراق ؛ وكثيراً ما فعله في هذه الدراسة هو أن أصف كلا السلطة التاريخية في الاستشراق ، والأفراد ذوي السلطة المرجعية فيه . وسُئِلَ المنهجية الرئيسية لدراسة السلطة هنا هي ما يمكن أن يسمى التموضع الاستراتيجي ، وهو طريقة لوصف موقع المؤلف في نص ما بالنسبة للمادة الشرقية التي يكتب عنها ، والتشكيل الاستراتيجي ، وهو طريقة في تحليل العلاقة بين النصوص والنهج الذي تكتسب به مجموعات من النصوص ، أو أنماط من النصوص ، بل حتى الأجناس النصية ، كتلة ، وكثافة ، وقوة إشارية فيما بينها ثم في الثقافة بأكملها . وأنا أستخدم مفهوم الاستراتيجية ببساطة من أجل أن أحدد هوية المشكلة التي واجهها كل من كتب عن الشرق : كيف يسك به ، كيف يقترب منه ، كيف يتجنب أن تهزمه وتجرفه فخامته ونبله ، ومداه وأبعاده الرهيبة ؟ كل من يكتب عن الشرق يجب أن يموضع نفسه بازاء الشرق وبالنسبة له ؛ وإذ يُترجم هذا التموضع إلى نصه ، فإنه يشمل نمط الصوت السرد الذي يتبناه ، غط البنية التي يبنينا ، أنماط الصور ، والموضوعات ، والمتخللات المعنوية (موتيف) التي تدور في نصه . ويتجمع كل ذلك في طرق متقصّدة لمخاطبة القارئ ، واحتواء الشرق ، ثم ، أخيراً ، تمثيله والتحدث باسمه . وما من شيء من هذا يحدث في المجرّد ، مع ذلك . إذ أن كل كاتب عن الشرق (ويصدق هذا حتى على هومروس) يفترض < وجود > سابق شرقي له ، معرفة ما مسبقاً بالشرق ، يشير إليها وعليها يعتمد . وإضافةً ، فإن كل عمل عن الشرق يخلق وشائج مع أعمال أخرى ، وجمهور ، ومؤسسات ، ومع الشرق ذاته . ومن ثم ، فإن جميع العلاقات بين النصوص ، والجماهير ، وبعض جوانب الشرق تكوّن تشكيلاً قابلاً للتحليل

- مثلاً ، تشكيل الدراسات فقه اللغوية ، ومختارات المقتطفات من الأدب الشرقي ، وكتب الرحلات ، والاستيهامات الشرقية - يمنحه حضوره في الزمن ، وفي الإنشاء ، وفي المؤسسات (المدارس ، المكتبات ، السلك الخارجي) قوته وسلطته .

آمل ان يكون جلياً أن اهتمامي بالسلطة لا يقتضي تحليلاً لما هو خفي في النص الاستشراقي ، بل يقتضي بالحرى تحليلاً لسطح النص ، لخارجيته بالنسبة لما يصفه . وما أظن المرء قادراً على المبالغة في تأكيد هذه النقطة <مهما أكدها> . فالإستشراق قائم على مقدمة أساسية هي الخارجية ، أي ، على حقيقة أن المستشرق ، شاعراً أو كاتباً ، يجعل الشرق يتحدث ، ويصف الشرق ، ويجعل أسرارته ومبهماته واضحة للغرب ومن أجله . وهو غير معني بالشرق أبداً إلا بوصفه السبب الأول لما يقوله . ويُقصد بما يقوله وما يكتبه ، بحكم كونه يقال أو يكتب ، أن يشير إلى أن المستشرق قائم خارج الشرق ، بكلا الوجهين : كحقيقة وجودية وكحقيقة أخلاقية .

والنتاج الرئيسي لهذه الخارجية هو ، طبعاً ، التمثيل : ذلك أن الشرق ، حتى في مرحلة مبكرة كمرحلة مسرحية إيسخيلس الفرس ، يُحوّل من آخريّة نائية ومهددة غالباً إلى شخصيات مألوفة نسبياً (في حالة إيسخيلس ، النساء الآسيويات النادبات) . وتموّه الفوريّة الاحتدامية <الدرامية> للتمثيل في الفرس حقيقة كون المشاهدين يراقبون فعل إعادة ، على درجة عالية من التّصنّع ، لما جعله <كاتب> غير شرقي رمزاً للشرق بأكمله . ومن ثم ، فإن تحليلي للنص الاستشراقي يضع التأكيد على الدليل ، وهو دليل ليس خفياً عن البصر إطلاقاً ، على تمثيلات كهذه باعتبارها تمثيلات ، لا بوصفها تصويراً «طبيعياً» للشرق . وهذا الدليل قائم في النصوص المسماة حقيقية (تواريخ ، وتحليلات فقه لغوية ، ورسائل سياسية) بقدر ما هو قائم في النصوص الفنية صراحة (أي ، التخييلية بشكل واضح) . وما ينبغي النظر فيه هو الأسلوب ، والتعبيرات المجازية ، والوضعية ، والوسائل السردية . والظروف التاريخية والاجتماعية ، لا صحة التمثيل وأمانته لأصل عظيم ما . إن خارجية التمثيل محكومة دائماً بنسخة معدولة ما من البدهية (القائلة) إن الشرق ، لو كان قادراً على تمثيل نفسه ، لفعل ذلك ؛ وما دام غير قادر ، فإن التمثيل يقوم بالمهمة من أجل الغرب ، ولأعيننا نحن ، <نيابة> عن الشرق المسكين . » إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم ؛ ينبغي أن يمثلوا » كما كتب ماركس في شهر برومير الثامن عشر للويس بوناپرت . ثمة سبب آخر للاصرار على الخارجية هو إيماني بأنه ينبغي أن يجعل جلياً فيما يتعلق بالإنشاء الثقافي والتبادل ضمن الثقافة أن ما تقومان بنشره وتوزيعه ليس « الحقيقة » بل التمثيلات . ولا يكاد يكون ثمة من حاجة للبرهان من جديد على أن اللغة نفسها هي نظام ترميزي على درجة عالية من التنظيم ، نظام يستخدم وسائل كثيرة ليعبر ، ويشير ، ويتبادل الرسائل والمعلومات ، ويمثّل ، وما إلى ذلك . وفي أي مثل من اللغة المكتوبة على الأقل ، ليس ثمة ما يسمى الحضور المُوصل ، بل إعادة حضور ، أو إعادة تقديم / تمثيل . ومن ثم ، فإن قيمة تقرير مكتوب عن الشرق ، وكفاءته ، وقوته ، وصدقه الظاهر لا ترتكن إلا قليلاً ، ولا يمكن أن تعتمد

أداتياً . على الشرق في ذاته . بل على العكس ، فإن التقرير المكتوب هو حضور أمام القارىء بحكم إقصائه للشيء الحقيقي « الشرق » وإزاحته وإحالاته إلى شيء ناقل . وهكذا فإن الاستشراق بأكمله يقف أمام الشرق وبعيداً عنه : وإن كون الاستشراق ذا معنى على الإطلاق ليعتمد على الغرب أكثر من اعتماده على الشرق ، ويدين هذا الحس مباشرة لتقنيات التمثيل الغربية المختلفة التي تجعل الشرق مرئياً ، جلياً ، وقائماً « ثمة » في الانشاء المتعلق به . وتعتمد هذه التمثيلات على مؤسسات ، وتقاليد وأعراف ، ونظم ترميز للفهم متفق عليها من أجل تحقيق تأثيرها ، لا على شرق قصي هلامي .

يكمن الفرق بين تمثيلات الشرق قبل الثلث الأخير من القرن الثامن عشر وتمثيلات بعد ذلك (أي تلك التي تنتمي إلى ما أسمّيه الاستشراق الجديد) في أن مدى التمثيل قد اتسع اتساعاً هائلاً في الفترة الأخيرة . صحيح أن أوروبا ، بعد جُونز وأُنكيتيل - دوبرون ، وبعد حملة نابليون على مصر ، أصبحت تعرف الشرق بصورة أكثر علمية ، وتعيش فيه بسلطة وانضباط يفوقان ما كانا عليه في أي وقت سابق . بيد أن ما كان يعني أوروبا هو المجال المتسع ، ودرجة التصفية التي بلغت حداً بعيداً ، اللذان توفرنا لتقنياتها في تلقي الشرق . وحين كشف الشرق بشكل محدد عن عمر لغاته ، حوالي مستدار القرن الثامن عشر ، مبطلاً بذلك أقدمية نسب العبرية الإلهي ، فقد كان من قام بالاكشاف ، ونقله إلى باحثين آخرين ، وحفظه في العلم الجديد لفقه اللغة الهندو - أوروبي ، مجموعة من (الباحثين) الأوروبيين . وولد علم جديد قوي لمعينة الشرق اللغوي ، وولدت معه ، كما أظهر فوكو في نظام الأشياء ، شبكة كاملة من الإهتمامات العلمية المرتبطة به . وبطريقة مماثلة ، فقد استبنى وليم بكفورد ، وبايرن ، وغوته ، وهوغو الشرق عن طريق فهم وجعلوا ألوانه . وأضواءه ، وسكانه مرئيين عبر صورهم ، وإيقاعاتهم ، ومتخللاتهم المعنوية . وكان أقصى ما فعله الشرق « الحقيقي » هو أنه استفز كاتباً ما إلى <خلق> رؤياه ؛ لكنه نادراً ما هدى هذه الرؤيا .

لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم ، الذي كان هو أيضاً من نتاج الغرب . وهكذا ، فإن لتاريخ الاستشراق ، في آن واحد ، إتساقاً داخلياً ، وطقماً من العلاقات ، على درجة عالية من الفصاحة والوضوح ، مع الثقافة المسيطرة المحيطة به . ونتيجة ، فإن تحليلي يحاول أن يجلو شكل <هذا> الحقل وتنظيمه الداخلي ، ورواده ، وشيوخ ثقافته ، ونصوصه الشرائعية ، وأفكاره التسيحية ، وشخصياته النموذجية ، وأتباعه ، ومعكمي صناعته ، وسلطانه المرجعية الجديدة ؛ وأحاول أيضاً أن أشرح كيف استعار الاستشراق أفكاراً « قوية » ، ومعتقدات مذهبية ، واتجاهات تحكم الثقافة ، وتَشكّل بها غالباً ونفخ من روحها . وهكذا فقد كان ثمة (وثمة الآن) شرق لغوي ، وشرق فرويدي ، وشرق اشبنغلري ، وشرق دارويني ، وشرق عرقي - إلى آخره . لكنها ، لم يكن ثمة أبداً ما هو شرق صافٍ ، غير مشروط ؛ وبطريقة مشابهة ، فلم يكن ثمة أبداً شكل من أشكال الإستشراق لا مادي ، دع عنك وجود شيء

بريء مثل « فكرة » عن الشرق . وبهذا الايمان المستبطن والنتائج المنهجية التابعة منه اختلف عن الباحثين الذين يدرسون تاريخ الأفكار . ذلك أن التأكيد والشكل التنفيذي ، وقبل كل شيء ، الفاعلية المادية للقرارات التي يصوغها إنشاء الاستشراق هي أشياء ممكنة بطرق تميل التواريخ الصومعية المغفلة للأفكار إلى الاستخفاف بها . وبغير هذه التأكيدات وتلك الفاعلية المادية سيكون الاستشراق مجرد فكرة أخرى ، بينما هو ، كما أنه كان ، أكثر من ذلك بكثير .

ولذلك فإنني أنطلق لكي أمتحن لا أعمالاً بحثية فقط بل كذلك أعمالاً أدبية ، ومقالات سياسية ، ونصوصاً صحفية ، وكتب رحلات ، ودراسات دينية وفقه لغوية . وبكلمات أخرى ، فإن منظوري المهجن هو بشكل عريض تاريخي وعلم إنساني < انثروبولوجي > في ضوء إيماني بأن جميع النصوص دنيوية وظروفية بطرق تختلف (طبعاً) من جنس إلى آخر ، ومن مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى .

بيد أنني ، بخلاف ميشيل فوكو ، الذي أدين لعمله ديناً عظيماً ، أو من بالأثر الحاسم الذي يتركه الكتاب الأفراد على الجسد الجمعي ، الذي يظل فيما عدا ذلك مجهول الهوية ، للنصوص التي تكون تشكيلاً إنشائياً كالاستشراق . وتعود وحدة المجتمع الكبير من النصوص التي أحللها ، جزئياً ، إلى كونها كثيراً ما تشير إحداها إلى النصوص الأخرى : فالاستشراق ، بعد كل حساب ، هو نظام من الإقتباس من أعمال ومؤلفين < آخرين > . لقد قرأت < كتاب > إدوارد ولیم لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم ، واقتبس ، من قبل أشخاص على اختلاف - نرفال ، وفلوير ، وريتشارد بيرتن . وكان لين سلطة مرجعية يلزم استخدامها كل من يكتب عن ، أو يفكر بالشرق ، لا بمصر فقط ؛ فحين يستعير نرفال مقاطع من المصريين المعاصرين بشكل حرفي فإنه يفعل ذلك لاستخدام سلطة لين المرجعية عوناً له على وصف مشاهد قروية في سورية ، لا في مصر . ولقد قامت سلطة لين والفرص المتاحة لاقتباسه بتمييز أودون غمير لأن الاستشراق كان قادراً على أن يمنح نصه ذلك النمط من التداول التوزيعي الذي اكتسبه . بيد أنه ليس ثمة من طريقة لفهم تداولية لين دون أن نفهم كذلك الملامح الخاصة لنصه ؛ ويصدق هذا إلى الدرجة نفسها على ريتان ، وساسي ، ولامارتين ، وشليغل ، ومجموعة من الكتاب الآخرين ذوي النفوذ والتأثير . يؤمن فوكو بشكل عام بأن النص المفرد ليست له إلا أهمية ضئيلة ؛ إلا أنني ، تجريبياً ، وفي حالة الاستشراق ، (وقد لا يكون ذلك في أي مكان آخر) أجد الأمر على خلاف ذلك . ونتيجة ، فإن تحليلي يستخدم قراءات نصية دقيقة هدفها أن تجلو الجدلية القائمة بين النص والكتاب المفرد وبين التشكيل الجمعي المعقد المتشابك الذي يمثل عمله إسهاماً فيه .

غير أن هذا الكتاب ، رغم اشتماله على اختيار وفير من الكتاب ، يبقى بعيداً عن أن يكون تاريخاً كاملاً أو مسرداً عاماً للاستشراق . وإنني لأعني هذا القصور عياً حاداً . لقد استطاع نسيج إنشاء له كثافة الاستشراق أن يبقى ويؤدي وظيفته في المجتمع الغربي بسبب ثرائه : وكل ما فعلته هو أنني وضعت أجزاء من هذا النسيج في لحظات معينة ، ولم أعد اقتراح وجود كل أكبر ،

مفصل ، شيق ، ومنقوش بشخصيات ، ونصوص ، وأحداث ، ساحرة . ولقد عزّيت نفسي بالاعتقاد بأن هذا الكتاب يشكل دفعة أولى من عدد من الكتب ، وإنّي لأمل أن يكون ثمة باحثون ونقاد ممن قد يودون أن يكتبوا كتاباً أخرى . ولم تزل هناك مقالة عامة ينبغي أن تكتب عن الاستشراق والثقافة ؛ ويمكن لدراسات أخرى أن تتعمق إلى حد أبعد العلاقة بين الاستشراق والتربية والتعليم ؛ أو تتعمق الاستشراق الايطالي ، والهولندي ، والألماني ، والسويسري ؛ أو العلاقة الحيوية بين البحث وبين الكتابة التخيلية ؛ أو العلاقة بين الأفكار الادارية والانضباط الفكري . وقد تكون أكثر المهمات أهمية على الاطلاق القيام بدراسات حول البدائل المعاصرة (الممكنة) للاستشراق ، والتساؤل : كيف يستطيع المرء أن يدرس ثقافات وشعوباً أخرى من منظور تحرري ، أو لا تلاعبي ، أو لا قمعي . لكنّ على الانسان في هذه الحالة أن يعيد التفكير في مشكلة المعرفة والقوة المعقدة المتشابكة بأكملها . وتلك جميعاً مهمات تُركت ناقصة إلى درجة الاحراج في هذه الدراسة .

آخر الملاحظات المنهجية التي أود أن أبديها هنا ، والتي ربما كان فيها إطراء للنفس ، هي أنني كتبت هذه الدراسة وفي ذهني عدد من المتلقين . فلطلاب الأدب والنقد ، يقدّم الاستشراق مثلاً رائعاً على العلاقات المتداخلة بين المجتمع ، والتاريخ ، والنصوصية ؛ وعلاوةً ، فإن الدور الثقافي الذي يلعبه الشرق في الغرب يربط بين الاستشراق وبين العقائدية ، والسياسة ، ومنطق القوة . وهي قضايا علائقية ، في اعتقادي ، للمجتمع الأدبي . ولدارسي الشرق المعاصرين ، من الباحثين في الجامعات إلى صانعي السياسة ، كتبت وفي ذهني غرضان : أولاً ، أن أقدم لهم نسبيهم الفكري بطريقة لم يقدم بها من قبل ؛ ثانياً ، أن أنقد - على أمل إثارة النقاش - الافتراضات التي كثيراً ما تظل غير معرّضة للتساؤل والتي يعتمد عليها معظم عملهم . وللقارئ العام ، تعالج هذه الدراسة قضايا تفرض نفسها دائماً على الاهتمام ، وترتبط جميعاً لا بتصورات الغرب ومعاملته للآخر وحسب ، بل كذلك بالدور ذي الأهمية الفريدة الذي تلعبه الثقافة الغربية فيما أسماه فيكون عالم الأمم . وأخيراً ، فللقارئ في ما يسمى العالم الثالث ، تطرح هذه الدراسة نفسها بوصفها خطوة لا نحو فهم السياسة الغربية والعالم غير الغربي في هذه السياسة بل نحو فهم قوة الانشاء الثقافي الغربي ، وهي قوة كثيراً جداً ما تُفهم خطأ على أنها زخرفية فقط أو متممة إلى البنية الفوقية . إن أمني هو أن أوضح البنية المتينة الصلبة للسيطرة الثقافية والأخطار والاعراض الكامنة في استخدام هذه البنية ، خصوصاً بالنسبة للشعوب المستعمرة سابقاً ، عليهم أو على الآخرين .

يُنْتَوَى للفصول الثلاثة الطويلة ، والوحدات الاثني عشرة الأقصر التي قُسِّم إليها هذا الكتاب ، أن تسهل المعرض إلى أكبر درجة ممكنة . يرسم الفصل الأول « مجال الاستشراق » دائرة كبيرة حول أبعاد الموضوع كلها ، في إطار معطيات الزمن التاريخي والتجربة التاريخية ، وفي إطار الموضوعات الفلسفية والسياسية في آن واحد . ويحاول الفصل الثاني « البنى الاستشراقية والاستنباتات » أن يتتبع تطور الاستشراق الحديث عبر وصف تنابعي زمني في خطوطه العريضة ،

وكذلك عبر وصف طقم من الوسائل المشتركة بين أعمال عدد من الشعراء ، والفنانين ، والباحثين المهمين . وبدأ الفصل الثالث « الاستشراق الآن » حيث انتهى سابقه ، حوالي ١٨٧٠ . وتلك هي مرحلة التوسع الاستعماري العظيم في الشرق ، التي توجت بالحرب العالمية الثانية . ويحدد لنفسه الأخير من الفصل الثالث خصائص النقلة من التسلط البريطاني والفرنسي إلى التسلط الأمريكي ؛ وهنا أحاول أخيراً أن أقدم تخطيطاً أولياً للواقعات الفكرية والاجتماعية الخضرة للاستشراق في الولايات المتحدة .

٣ . البعد الشخصي . يقول غرامشي في دفاتر السجن : « إن نقطة انطلاق الالتقاء النقدي المحكم هي وعي المرء لما هو حقاً ، وهو » اعرف نفسك « كنتاج للعملية التاريخية حتى اللحظة الحاضرة ، التي أودعت فيك آثاراً لا حصر لها ، دون أن تترك جرداً <بها> » . وترك الترجمة الانكليزية الوحيدة التي في متناولنا دونما سبب واضح عبارة غرامشي على هذه الصورة ، بينما يُحْتَمّ نص غرامشي الايطالي في الواقع بالإضافة التالية : « ولذلك فإنه لضرورة ملزمة منذ البداية أن تقوم بتنظيم » مثل هذا الجرد «^(١٦) . إن معظم ما في هذه الدراسة من استثمار شخصي ليشق من وعي لكوني « شرقياً » نشأ طفلاً في مستعمرتين بريطانيتين . ولقد كانت كل دراستي ، في هاتين المستعمرتين (فلسطين ومصر) وفي الولايات المتحدة ، غربية ؛ بيد أن ذلك الوعي العميق المبكر استمر رغم ذلك بالحاح . وبطرق عديدة ، فإن دراستي للاستشراق كانت محاولة لجرد تلك الآثار علي ، <أنا> الموضوع الشرقي ، للثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً على درجة كبيرة من القوة في حياة جميع الشرقيين . وذلك هو السبب في أن الشرق الاسلامي ، بالنسبة إلي ، كان لا بد أن يكون مركز الاهتمام . وليس لي أنا أن أحكم على كون ما حققته هو ذلك الجرد الذي وصفه غرامشي ، رغم أنني أحسست بأهمية أن أعي كوني أحاول أن أنتج مثل هذا الجرد . وعلى الدرب ، وإلى أقصى درجة من الصرامة والعقلانية في وسعي ، حاولت أن احتفظ بوعي نقدي ، كما حاولت أن أستخدم أدوات البحث التاريخي ، والانساني ، والثقافي التي جعلتني دراستي متلقياً سعيد الحظ لها . بيد أنني في أي من هذا لم أفقد أبداً السيطرة على الواقع الثقافي « الشرقي » أو الانشباك الشخصي لكوني قد تكونت « كشرقي » . إن الظروف التاريخية التي جعلت من هذه الدراسة أمراً ممكناً ، على درجة لا بأس بها من التعقيد والتشابك ، وليس بوسعي سوى أن أورها بشكل تخطيطي هنا . كل من أقام في الغرب منذ الـ ١٩٥٠ (ات) ، خصوصاً في الولايات المتحدة ، سيكون قد عاش عبر عهد من الاضطراب الخارق في العلاقات بين الشرق والغرب . وما من إنسان يمكن أن يكون قد أخفق في ملاحظة أن « الشرق » خلال هذه المرحلة كان بدلاً دائماً على الخطر والتهديد ، حتى وهو يعني الشرق التقليدي بالإضافة إلى روسيا . وفي الجامعات حوّلت المؤسسة المتنامية لبرامج الدراسات الاقليمية ومعاهدها الدراسة البحثية للشرق إلى فرع من فروع السياسة القومية . وتشمل القضايا العامة في هذه البلاد اهتماماً سلبياً بالشرق ، نابعاً من أهميته الاستراتيجية والاقتصادية بقدر ما هو نابعاً من غرابته المدهشة التقليدية . ولئن كان العالم قد أصبح مباشرة في متناول المواطن الغربي الذي يعيش في العصر الالكتروني ، إن الشرق أيضاً أصبح أكثر

قرباً منه ؛ ولربما كان الشرق الآن أسطورة إلى درجة أقل مما هو مكان تتقاطع فيه المصالح الغربية ، وخاصة الأمريكية .

إن أحد جوانب العالم الالكتروني ، ما بعد الحديث ، هو أن تعزيزاً للنماذج النمطية التي يُعائِنُ بها الشرق قد حدث . فقد دفع التلفاز والأفلام ، وموارد وسائل الاعلام جميعاً المعلومات إلى فوالب ونماذج أكثر فأكثر سوية . وفيما يخص الشرق فإن التسوي والنمذجة النمطية الثقافية قد زادا سيطرة المعرفة الشيطانية الجامعية والتحليلية لـ « الشرق المبهم الغامض » في القرن التاسع عشر حدةً وتوتراً . وليس هذا بأصدق في أي موضع ، منه في الطرق التي يدرك بها الشرق الأدنى . وقد أسهمت ثلاثة أشياء في جعل حتى أبسط التصورات للعربي والاسلام قضية مُنسيّة إلى درجة عالية ، بل تكاد تكون خشنّة : أولاً ، تاريخ التحيز الشعبي ضد العرب وضد الاسلام في الغرب ، الذي ينعكس مباشرة في تاريخ الإستشراق ؛ ثانياً ، الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية ، وتأثير هذا الصراع على اليهود الأميركيين بالإضافة إلى تأثيره على كلا الثقافة التحررية والسكان عامة ؛ ثالثاً ، الغياب شبه الكلي لأي موقع ثقافي يجعل من الممكن إما توحد الهوية مع العرب أو الاسلام ، أو مناقشتها دون شوب عاطفي . وأكثر من ذلك ، فلا يكاد يكون بحاجة إلى القول ان الفرص المتاحة (لتبلور) ما يقترب من أن يكون رؤية واضحة لما يتحدث عنه المرء حين يتحدث عن الشرق الأدنى ، قليلة إلى درجة بائسة ، لأن الشرق الأوسط الآن موحد الهوية بسياسات القوى العظمى ، واقتصاديات النفط ، والثنائية الساذجة < المؤلفة > من إسرائيل المحبة للحرية ، الديمقراطية ، ومن العرب الأشرار ، الكليّاتيين ، الارهابيين .

إن تجاربي الشخصية لهذه القضايا هي ما دفعني جزئياً لكتابة هذا الكتاب . فحياة الفلسطيني العربي في الغرب ، وبشكل خاص في الولايات المتحدة ، تبعث اليأس في النفس . إذ يوجد هنا إجماع كلي تقريباً على أن < الفلسطيني > غير موجود سياسياً ؛ وحين يُسامح فيُعترف بوجوده ، فبوصفه إما أمراً مزعجاً ، أو شرقياً . وإن الشبكة العنكبوتية من العرقية ، والتنمية الثقافية ، والامبريالية السياسية ، والعقائدية التي تقضي على إنسانية الانسان ، والتي تأسر العربي أو المسلم ، لقوية جداً بالفعل ؛ وهذه الشبكة هي ما كان لكل فلسطيني أن يشعر به بوصفها قدره مُعقّب بفرادة . ولقد زاد الأمور سوءاً بالنسبة له أنه لاحظ أنه ما من شخص مشبك جامعيّاً في الشرق الأدنى - أي ، ما من مستشرق - وحد هويته أبداً في الولايات المتحدة ثقافياً وسياسياً وبرغبة كلية بهوية العرب ؛ ما من شك أن حالات من توحيد الهوية قد حدثت على صعيدٍ ما ، لكنها لم تتخذ أبداً شكلاً « مقبولاً » كما حدث لتوحيد الهوية الأميركي التحري مع الصهيونية ؛ وغالباً جداً ما أفسد هذه الحالات جذرياً ارتباطها إما مع مصالح سياسية (المستعربين في شركات النفط أو وزارة الخارجية مثلاً) أو مع الدين .

ومن هنا فإن سلسلة المعرفة والقوة التي تخلق « الشرقي » ، وبمعنى ما ، تلغيه ككائن إنساني ، ليست بالنسبة لي قضية جامعية حصراً . غير أنها قضية فكرية ذات أهمية واضحة جداً . ولقد

استطعت أن أستخدم اهتماماتي الانسانية والسياسية لتحليل قضية دينوية جداً ووصفها ، وهي بزوغ الإستشراق ، وتطوره وتبنيته لمواقفه . وكثيراً ما يفترض أن الأدب والثقافة بريثان سياسياً ، بل حتى تاريخياً ؛ ولكن الأمر بدا لي بصورة مطردة مغايراً لذلك ، وليس ثمة من شك في أن دراستي للاستشراق قد أفتعتني (وأمل أنها ستقنع زملائي من دارسي الأدب) بأن المجتمع والثقافة الأدبية لا يمكن أن يفهما ويدرسا إلا معاً . وإضافة ، ويمنطق لا يكاد يكون ثمة مهرب منه ، فقد وجدت نفسي أكتب تاريخ إنسان غريب مشارك بصورة سرية للاسامية الغربية . وإن كون اللاسامية والاستشراق ، كما ناقشته في فرعه الاسلامي ، متشابهين تشابهاً كبيراً لحقيقة تاريخية ، وثقافية ، وسياسية ؛ حقيقة يكفي أن تذكر لفلسطيني عربي من أجل أن يفهم المفارقة الفكهة الكامنة فيها فهماً مطلقاً . لكن ما أتمنى كذلك أن أكون قد أسهمت به هنا هو فهم أفضل للطريقة التي مارست بها السيطرة الثقافية فاعليتها : وإذا كان لهذا أن يستثير غمطاً جديداً من التعامل مع الشرق ، بل إذا كان له في الواقع أن يبتز « الشرق » « والغرب » بترأ كاملاً فسنكون قد تقدمنا قليلاً في عملية ما أسماه ريموند وليمز « حلٌّ > ما < تعلمناه » من « النهج الطَّبْعِي المسيطر »^(١٧)

الفصل الأول

مجال الإستشراق

. . . الروح القلقة الطموحة للأوروبيين . . . نافدي الصبر لاستخدام الأدوات
الجديدة لقوتهم . . .

جان باتيست - جوزيف فورييه

(مقدمة تاريخية (١٨٠٩) ، وصف مصر)

التعرف على الشرق

يوم الثالث عشر من حزيران ، ١٩١٠ ، ألقى آرثر جيمس بلفور محاضرة على مجلس العموم > البريطاني < حول « المشكلات التي ينبغي علينا أن نعالجها في مصر » ، قال فيها أن هذه المشكلات تنتمي « إلى فصيلة تختلف اختلافاً كلياً » عن تلك المشكلات التي « تترك آثارها على جزيرة وُيت أو منطقة < وُست رايندِينغ > في < مقاطعة > يوركشير » . وقد تحدث بلفور بثقة نائب طويل العهد بالبرلمان ، وأمين خاص سابق للورد ساليزبري ، ووزير أول سابق لشؤون أيرلندا ، ووزير سابق لشؤون اسكتلنده ، ورئيس وزراء سابق ، وتمرّس خبر ما لا يحصى من الأزمات ، والإنجازات ، والتغيرات التي جرت في ما وراء البحار . وقد خدم بلفور ، أثناء انهماكه في الشؤون الامبراطورية ، عاهلة كانت قد لُقبت عام ١٨٧٦ امبراطورة الهند ؛ وكان قد شغل مناصب ذات نفوذ غير عادي أهلته تأهيلاً خاصاً لتتبع حروب الأفغانيين ، والزولو ، والاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢ ، و وفاة الجنرال غوردُن في السودان ، وحادثة فاشودا ، ومعركة أم درمان ، وحرب البور ، والحرب الروسية - اليابانية . وإضافة إلى ذلك ، فإن سمومكانته الاجتماعية ، وسعة علمه ، وحذّة بديته - فقد كان قادراً على الكتابة في موضوعات من مثل تنوع بيرغسُن وهانديل ، والايمان بالالوهة ، ولعبة الغلف - ودراسته في < مدرسة > إيتن وكلية ترينيتي في كمبردج ، وتمثّله الجليّ لمقاليد إدارة الشؤون الامبراطورية ، كلّها أضفت على ما أبلغه لمجلس العموم عام ١٩١٠ سلطة مرجعية كبيرة . غير أن خطاب بلفور كان ذا أبعاد أخرى أو ، على الأقل ، كان ثمة أبعاد أخرى لكونه شعر بالحاجة إلى إلقائه بهذه الطريقة التعليمية والأخلاقية . ذلك أن عدداً من أعضاء المجلس كانوا يتساءلون عن ضرورة وجود « انكلترا في مصر » ، الذي كان موضوع كتاب ألفرد ملنر المليء حماسة الصادر عام ١٨٩٢ ، وإن كانت العبارة تشير هنا إلى احتلال كان ذات مرة رابحاً ثم تحوّل إلى مصدر للمتاعب ، الآن ، وقد أصبحت القومية المصرية حركة صاعدة ولم يعد من السهل الدفاع عن استمرار الاحتلال البريطاني لمصر . وقد تحدث بلفور ، حينئذٍ ليخبر وليشرح .

ومستعيداً تحدياً قدّمه جي . أم . روبرتسن ، نائب منطقة تاينسايد ، أعاد بلفور نفسه طرح السؤال « . . . أي حقّ لديك لتستشعر هذا الحسّ بالفوقية بإزاء شعوب تختار أن تسميها شرقية ؟ » وكان اختيار لفظة « شرقية » الاختيار الشرائعي القويم ، لأن اللفظة كانت قد استعملت سابقاً من قبل تشوسر وماندفيل ، ومن قبل شكسبير ، ودرأيدن ، وبوب ، وبائرن ، وكانت قد حدّدت آسيا والشرق جغرافياً ، وأخلاقياً ، وثقافياً . وكان بوسع الانسان أن يتحدث

في أوروبا عن شخصية شرقية ، وعن جو شرقي ، وعن حكاية شرقية ، وعن طغيان شرقي أو عن أسلوب شرقي في الإنتاج ، ويكون مفهوماً . وكان ماركس قد استعمل اللفظة ؛ وهما هودا بلفور يستعملها الآن . ولقد كان اختياره لها طبيعياً لا يتطلب تعليقاً على الاطلاق :

« أن لا أثلبس موقفاً فوقياً ، لكنني أسأل [روبرتسن وأي إنسان آخر] . . . يمتلك حتى أكثر درجات المعرفة بالتاريخ سطحية أن يواجهوا الحقائق التي لا بد أن يعالجها رجل الدولة البريطاني حين يجد نفسه في موقع السيادة على شعوب عظيمة كسكان مصر وبلدان الشرق . نحن نعرف حضارة مصر أفضل مما نعرف حضارة أي بلد آخر ؛ نعرفها من أغوار التاريخ . ونعرفها معرفة صميمية حميمة ؛ ونعرف عنها أكثر مما نعرف عن غيرها ؛ وهي حضارة تتجاوز بكثير الفترة الضئيلة لتاريخ عرقنا الذي كان ما يزال ضائعاً في مرحلة ما قبل التاريخ إن كانت الحضارة المصرية قد تجاوزت ذروتها . انظر إلى جميع البلدان الشرقية ، ولا تتحدث عن الفوقية أو الدونية . »

يطغى على ملاحظات بلفور ، هنا وفيما سبتلو ، موضوعان عظيمان : المعرفة والقوة ، الموضوعان البيكونيان * . وآن يبرّر بلفور ضرورة الاحتلال البريطاني لمصر ، يرتبط التفوق في ذهنه بمعرفة «نا» لمصر ، لا بالقوة العسكرية أو الاقتصادية بالدرجة الأولى . والمعرفة في رؤية بلفور تعني المسح ** الكامل لحضارة ما من أصولها الأولى إلى ذروتها ثم انحطاطها . وتعني ، طبعاً ، امتلاك القدرة على القيام بهذا المسح . والمعرفة تعني الارتفاع فوق الآنية ، وعبر الذات ، للوصول إلى الغريب البعيد . وموضوع معرفة كهذه هو ، طبعاً ، عرضة للاكتناه المتقصي . وهذا الموضوع هو « حقيقة » قد تتطور ، أو تتغير ، أو تتحول بأي صورة كانت ، وبالطريقة التي كثيراً ما تتحول بها الحضارات ، ولكنها مع ذلك ، تبقى جوهرياً ، بل وحتى وجودياً (أنطولوجياً) ثابتة . وأن تمتلك معرفة كهذه بموضوع كهذا هو أن نسيطر عليه ، أن نمتلك سلطة عليه . والسلطة هنا تعني أن ننكر «نحن» الاستقلالية عليه . على البلد الشرقي - ما دمنا نحن نعرفه ، وما دام هو قائماً ، بالمعنى الذي نعرفه . وهكذا فالمعرفة البريطانية لمصر هي وفي رؤية بلفور ، مصر نفسها . وأعباء المعرفة تجعل أسئلة كالدونية والاستعلاء تبدو تافهة . ولا ينكر بلفور في أي سياق فوقية بريطانيا ودونية مصر ، بل يعتبرها مسلّمات بدئية حين يصف عواقب المعرفة :

« قبل كل شيء ، أنظر إلى حقائق القضية . إن الأمم الغربية فور انبثاقها في التاريخ تظهر تباشير القدرة على حكم الذات . . . لأنها تمتلك مزايا خاصة بها . . . ويمكنك أن تنظر إلى تاريخ الشرقيين بأكملهم فيها يسمى ، بشكل عام ، المشرق دون أن تجد أثراً لحكم الذات على الاطلاق . كل القرون العظيمة التي مرت على الشرقيين - ولقد كانت عظيمة جداً - انقضت في ظل الطغيان ، ظل الحكم المطلق . وكل إسهاماتهم العظيمة في الحضارة الإنسانية - ولقد كانت عظيمة - أنجزت في ظل هذا النمط من الحكم . فقد خلّف فاتح فاتحاً ، وتلّت سيطرة سيطرة ؛ غير أنك في دورات القدر والمصير كلها لا ترى أمة واحدة من هذه الأمم تؤسس بدافع من حركتها الذاتية ما نسميه نحن ، من وجهة

* نسبة إلى روجر بيكن . (كل الهوامش هي من المرب) .

** « المسح » كما في علم المساحة ، لا المسح بمعنى الإزالة .

نظر غربية ، حكم الذات . هذه هي الحقيقة ، وليست القضية قضية فوقية أو دونية . وقد يقول حكيم شرقي حقاً إن الحكومة العملية الفاعلة التي ألزمتنا في مصر وفي أماكن أخرى ليست مما يليق بفيلسوف - وإن هذا النوع من العمل هو العمل القدر ، العمل الوضع ، عمل أداء الضروري من الجهد . »

وما دامت هذه الحقائق حقائق ، فإن على بلفور أن يستمر إلى أن يبلغ القسم التالي من منظومته :

« أهو خير هذه الأمم العظيمة - وأنا أعترف بعظمتها - أن نقوم نحن بممارسة هذا النمط من الحكم المطلق ؟ في ظني أن ذلك خير . وفي ظني أيضاً أن التجربة تظهر أنهم في ظل هذا النمط عرفوا حكومة أفضل بمراحل مما عرفوه خلال تاريخ عالمهم الطويل كله ، وأنها ليست مصدر نفع لهم فقط بل هي دون شك مصدر نفع للغرب المتحضر بأكمله نحن في مصر لسنا من أجل المصريين وحسب ، مع أننا فيها من أجلهم ؛ نحن هناك أيضاً من أجل أوروبا كلها . »

لا يقدم بلفور دليلاً واحداً على أن المصريين و « الأعراق التي نتعامل معها » تنظر بتقدير إلى ، أو تفهم ، على الأقل ، الخير الذي يأتيها من الاحتلال الاستعماري . ولا يخطر بباله أن يترك للمصري أن يتحدث بنفسه ولنفسه ، لأن أي مصري يمكن أن يرفع صوته ، فيما يبدو ، يرجح أن يكون « المحرّض الذي يرغب في خلق المتاعب » لا المواطن الطيب الذي يتغاضى عن « متاعب » السيطرة الأجنبية . وهكذا يلتفت بلفور ، أخيراً ، بعد أن يحلّ المشكلات الأخلاقية ، إلى المشكلات العملية . « إذا كان عملنا هو أن نحكم ، مع اعتراف بالجميل أو دون اعتراف ، مع التذكر الحقيقي والأصيل لكل الخسارة التي جنبناها للسكان [ولا يتضمن ما يقوله بلفور هنا ، بأي شكل ، الإشارة ، كجزء من الخسارة التي يذكرها ، إلى خسارة الاستقلال المصري أو ، على الأقل ، تأجيل هذا الاستقلال إلى أمد غير محدود] ودون تخيل ساطع حيّ لكل الفوائد التي أغدقناها عليهم ؛ إذا كان ذلك واجبنا ، فكيف لهذا الواجب أن يؤدّى ويُتجزّ ؟ » إن انكلترا تصدر « أفضل ما لديها اطلاقاً لهذه البلدان » . وهؤلاء الإداريون الذين يندرون أنفسهم دون أنانية يقومون بأداء عملهم « وسط عشرات الآلاف من الناس الذين ينتمون إلى عقيدة أخرى ، وعرق آخر ، وشروط حياة أخرى . » وما يجعل عملهم في الحكم ممكناً هو إحساسهم بأن ثمة حكومة في الوطن - الأم تدعمهم وتقّر ما يفعلونه . ومع ذلك :

« فإن السكان الأصليين ، ما إن يملكوا ذلك الشعور الغريزي بأن أولئك الذين عليهم أن يتعاملوا معهم ليست وراءهم القوة ، أو السلطة ، أو التعاطف ، أو الدعم الكامل واللامتذر للدولة التي أرسلتهم إلى حيث هم ، سرعان ما يفقدون ذلك الحس بالنظام الذي هو الأساس الفعلي لحضارتهم ، تماماً كما يفقد موظفونا ذلك الحس بالقوة والسلطة الذي هو الأساس الفعلي لكل ما بمقدورهم أن يقدموه من منفعة لأولئك الذين أرسلوا ليعملوا بينهم . »

ومنطق بلفور هنا شيق ، لأسباب ليس أقلها أهمية كونه منسجماً تماماً مع المقدمات المنطقية لخطبته كلها . فانكلترا تعرف مصر ؛ ومصر هي ما تعرفه انكلترا ؛ وانكلترا تعرف أن

مصر لا يمكن أن يكون لها حكم ذاتي ؛ وانكلترا توثق ذلك باحتلال مصر ؛ وبالنسبة للمصريين ، فإن مصر هي ما احتلته انكلترا وما تقوم الآن بحكمه ؛ ولذلك فإن الاحتلال الأجنبي يصبح « الأساس الفعلي » للحضارة المصرية المعاصرة ؛ ومصر تتطلب ، بل إنها في الواقع لتصرّ على الاحتلال البريطاني . أما إذا أدّت شكوك مجلس العموم في انكلترا إلى اختلال العلاقة الحميمة الخاصة بين الحاكم والمحكوم في مصر فإن « سلطة ما هو العرق المسيطر - والذي ينبغي ، في اعتقادي ، أن يظل العرق المسيطر - سوف تُعرّض للترزع . »

ولا يقتصر الأمر على أن النفوذ الانكليزي سيتأثر سلباً من جراء ذلك . بل انه « سيكون محالاً على عدد بسيط من الاداريين البريطانيين - مهما أفضت عليهم ، ومهما وهبهم من مزايا الشخصية والعبقرية - أن ينجزوا في مصر المهمة العظيمة التي أُلقيت على عاتقهم لا من قبلنا نحن وحسب ، بل من قبل العالم المتحضّر بأكمله . »^(١)

من حيث هي أداء بلاغي ، تمتلك خطبة بلفور دلالات هامة تنبع من الطريقة التي بها يلعب ، وبها يمثل ، دور مجموعة من الشخصيات . ثمة ، طبعاً ، « الانكليز » الذين يشار إليهم بالضمير « نحن » بالثقل الكامل لانسان متميز ، قوي ، ويحس بأنه يمثل الأسمى في تاريخ أمته . ومقدور بلفور أيضاً أن ينطق باسم العالم المتحضّر ، الغرب ، وباسم السلك الصغير نسبياً من إداري الحكم الاستعماري في مصر . وإذا كان بلفور لا ينطق باسم الشرقيين بصورة مباشرة فما ذلك إلا لأنهم يتحدثون بلغة أخرى ، ومع ذلك فهو يعرف كيف يشعرون ، ما دام يعرف اعتمادهم على أمثاله ، ويعرف توقعاتهم . بيد أنه ، في الواقع ، ينطق باسمهم بمعنى أن ما قد يقولونه ، لو أُتيح لهم أن يسألوا ولو وجدوا القدرة على الاجابة ، سيؤكد تأكيداً هو ، إلى حد كبير ، من نافل القول ، ما هو أصلاً مدرك جلي : وذلك كونهم عرقاً محكوماً يسيطر عليه عرق آخر يعرفهم ويعرف ما هو خير لهم بأفضل مما يمكن لهم أن يعرفوا بأنفسهم . إن لحظاتهم العظيمة كانت في الماضي ؛ وجدواهم الوحيدة في العالم الحديث تنبع من كون الامبراطوريات القوية البالغة المعاصرة قد أخرجتهم فعلياً من انحطاطهم وحولتهم ، معيدة إليهم اعتبارهم إلى سكان لمستعمرات منتجة .

وقد كانت مصر بالذات مثلاً ممتازاً ، وكان بلفور يعي وعياً كاملاً إلى أي درجة كان له حق الحديث ، باعتباره عضواً في برلمان بلاده ، باسم انكلترا ، والغرب والحضارة الغربية ، عن مصر الحديثة . ذلك أن مصر لم تكن مجرد مستعمرة أخرى ؛ بل كانت التسوية الإيجابي للاستعمار الغربي ؛ فقد كانت ، حتى لحظة ضمها من قبل انكلترا ، مثالا جامعياً تقريباً للتخلف الشرقي ؛ ثم كان لها أن تصبح تجسيداً لانتصار المعرفة والقوة الانكليزيتين . وبين ١٨٨٢ ، عام احتلال انكلترا لمصر وإخمادها لثمر الكولونيل عرابي القومي ، و ١٩٠٧ كان مثل إنكلترا في مصر وسيّد مصر ، إيفلن ، بارينغ « الذي لقب أيضاً « بارينغ * الغلاب ») وهو اللورد كرومر . وفي الثلاثين

* يحمل اللقب دلالة سلبية ، وهو يمثل استخداماً من نمط التورية عن طريق استغلال الجناس اللفظي بين Baring الاسم وبين Overbearing المشتقة من الفعل overbear المتعدد المعاني . ومن معاني الغلبة والطغيان بالرأي .

من تموز عام ١٩٠٧ كان بلفور مَن دعم في مجلس العموم مشروع هبة كرومر جائزة تقاعد مقدارها خمسون ألف جنيه استرليني مكافأة له على ما فعله في مصر . وقال بلفور إن كرومر قد صنع مصر ، وإنه :

« في كل ما مسّه نجاح وقد ارتقت خدمات لورد كرومر بمصر خلال ربع القرن الماضي من أدنى درجات المهانة الاجتماعية والاقتصادية إلى حيث تقف الآن بين الأمم الشرقية فريدة ، في اعتقادي ، دون منازع في ثرائها ، مالياً وأخلاقياً . » (٢) .

أما كيف قيس ثراء مصر الأخلاقي ، فإن بلفور لم يشرع بتقديم إيضاح . لقد كانت الصادرات البريطانية إلى مصر تعادل صادراتها إلى أفريقيا بأكملها ، وفي ذلك ، دون شك ، نوع ما من الثراء المادي لكلا مصر وانكلترا (بصورة غير متكافئة) . إلا أن ما كان ذا أهمية فعلية هو الوصاية المستمرة والشاملة التي مارسها الغرب على بلد شرقي ، بدءاً بالباحثين ، وأعضاء الإرساليات ، ورجال الأعمال ، والعسكريين ، والمعلمين الذين أعدوا للإحتلال ثم نفّذوه ، وانتهاءً بالموظفين ذوي المراتب العالية مثل كرومر ولفور الذين رأوا في أنفسهم من يغذي صعود مصر ويوجهه ، بل يفرضه أحياناً ، من الغفلة الشرقية إلى نباهة شأنها الفريدة في الحاضر .

إذا كان النجاح البريطاني في مصر استثنائياً إلى الدرجة التي ذكرها بلفور فإن هذا النجاح ليس ، بأي شكل ، عصياً على التفسير أو خارجاً على المعقول . فقد كانت شؤون مصر تدار تبعاً لنظرية عامة عبّر عنها بلفور في مفهوماته عن الحضارة الشرقية كما عبّر عنها كرومر في إدارته لأمر الحياة اليومية في مصر . وكان أهم ما يتعلق بهذه النظرية في العقد الأول من القرن العشرين أنها أدّت أغراضها وعملت بفاعلية مذهلة . وكانت الأطروحة ، حين قُلّصت إلى صيغتها الأكثر بساطة ، واضحة دقيقة ، وسهلة الإدراك . فثمة غربيون و ثمة شرقيون . والسابقون يسيطرون والتالون ينبغي أن يخضعوا للسيطرة ؛ وذلك يعني عادة أن تحتل أراضيهم ، وأن تدار شؤونهم الداخلية بصرامة ، وأن توضع دماؤهم وثرواتهم تحت تصرف هذه الدولة الغربية أو تلك . ولم تكن قدرة بلفور أو كرومر ، كما سنرى قريباً ، على تعرية الانسانية وإعادتها بعنف لا يرحم إلى مثل هذه الماهيات الثقافية والعرقية لتوحي بشكل خاص بطبعة آتمة شرسة ، بل ، على العكس ، كان في هذه القدرة إشعار بدرجة التشذيب والانسيابية التي كان قد بلغها مبدأ عام معين لحظة بدءاً وضعه موضع التنفيذ - درجة الانسيابية والفاعلية .

وبخلاف بلفور الذي تلبست أطروحاته حول الشرقيين لباس الكونية الموضوعية ، فقد تحدث كرومر عن الشرقيين من حيث هم ، تحديداً ، ما قام بحكمه أو ما كان عليه أن يتعامل معه في الهند ، أولاً ، ثم في مصر لخمس وعشرين سنة برز خلالها القنصل العام الأسمر في امبراطورية انكلترا بأكملها . وشرقيو بلفور هم ، عند كرومر ، العروق الخاضعة التي جعلها

موضوع مقالة طويلة له نشرت في كانون الثاني عام ١٩٠٨ في «مجلة» أدبثرة ريفيو . ومن جديد ، فإن المعرفة بالعروق المحكومة أو الشرقيين هي التي تجعل حكمهم سهلاً ومجدياً ، فالمعرفة تمنح القوة ، ومزيد من القوة يتطلب مزيداً من المعرفة ، وهكذا في حركة جدلية للمعلومات والسيطرة متنامية الأرباح باستمرار . وفي تصور كرومر أن الامبراطورية الانكليزية لن تتفكك إذا ضبقت عوامل كالنزعة العسكرية* والآنانية التجارية في الوطن - الأم و « المؤسسات الحرة » في المستعمرات (من حيث هي نقيض للحكم البريطاني « بمقتضى معطيات القوانين الأخلاقية المسيحية ») . لأنه إذا كان المنطق ، في عرف كرومر ، شيئاً عيّل الشرقي بطبعه الى تجاهل وجوده كلية ، فإن المنهج السليم للحكم هو ألا تفرض عليه مقييس فو - علمية** وألا يجبر فيزيائياً على تقبل المنطق ، بل أن يحاول الحاكم تفهم محدودة الشرقي وقصوره « وأن يأخذ على عاتقه أن يجد ، في قناعة العرق المحكوم ورضاه ، رباطاً من الوحدة أكثر قيمة و ، فيها يرجى ، أكثر مثانة ، بين الحاكمين والمحكومين . » و وراء فرض المسألة على العرق المحكوم تكمن في كل مكان القوة الامبراطورية التي تنبع فاعليتها من فهمها الدقيق المصقول ومن ندرة استخدامها ، أكثر مما تنبع من عساكرها ، وجباة ضرائبها العتاة ، وبطشها الجامح . وبكلمة واحدة ، على الامبراطورية أن تكون حكيمة ؛ عليها أن تلتطف من جشعها بلأنايتها ، وأن تلتطف من ضيق سدرها بمرونة انضباطيتها :

« بوضوح أكبر ، إن ما يقصد بالثقل إن الروح التجارية ينبغي أن تبقى خاضعة لشيء من الضبط هو ما يلي - إن السؤال الأول ، حين نتعامل مع الهنود ، أو المصريين ، أو الشيلوكين ، أو الزولو ، هو أن نأخذ بعين الاعتبار ما تؤمن هذه الشعوب - التي هي ، من حيث القومية ، في حانة التلذذة ، بأنه الأفضل لخدمة مصالحهم ، رغم أن هذه النقطة تستحق دراسة جادة . لكن من الأساسي أن نحل كل القضايا الخاصة بالاشارة بصورة رئيسية إلى ما نعتقد . في ضوء المعرفة والتجربة الغربيةتين متمزجتين بالاعتبارات المحلية ، اعتقاداً واعياً بأنه الأفضل للعروق المحكومة ، دون التفات إلى ما يمكن أن يصيب انكلترا كآفة من منافع حقيقية أو مفترضة ، أو - كما هي الحال في الغالب - التفات إلى المصالح الخاصة التي تمثلها طبقة أو طبقات ذات نفوذ ضمن المجتمع الانكليزي . وإذا ظلت الأمة البريطانية بأكسلها على وعي ملتح بهذا المبدأ ، وأصرت بصرامة على تطبيقه ، فإننا قد نستطيع تنمية غمط من الولاء العوالمى (الكوزموبوليتاني) - رغم أننا لن نستطيع أبداً أن نخلق حساً وطنياً كالحس الذي يقوم على رابطة العرق أو مجتمع اللغة - مؤسس على الاحترام الذي نحظى به دائماً من الأشراف المتفوقة والسلوك الغيبي ، وعلى العرفان بالجميل الناتج مما أسدي وما سيُسَدُّ من جميل على حد سواء . وقد يكون حينئذ ثمة أمل في أن يتردد المصري قبل أن يلقي بما لديه من إمكانيات وراء

* ترجمة مقترحة للكلمة الانكليزية Militarism لتحسيد نزعة محدودة في التعامل مع العالم عن طريق استخدام انقوة العسكرية .

** صيغة مقترحة لترجمة الصيغة الانكليزية ultra باستخدام فو (فوق) + الصفة .

عراقي آخر في المستقبل . . . بل قد يتعلم المتوحش في أواسط افريقيا ذات يوم أن يردد ترنيمة تكريمياً لـ استريا ريدكس كما يتمثل في الموظف البريطاني الذي يبخل عليه بالجن لكنه يبه العدالة . وعلاوة على ذلك ، فإن التجارة ستتم . « (٣) .

إلى أي درجة ينبغي على الحاكم أن يأخذ بعين « الاعتبار بصورة جدية » الاقتراحات التي يطرحها العرق المحكوم ؟ لقد وضحت هذه النقطة معارضة كرومر المطلقة للقومية المصرية . فقد رفض كرومر باستمرار مطالب عادية لا تفاجئ أحداً ، مثل إيجاد مؤسسات وطنية حرة ، وإنهاء الاحتلال الأجنبي ، وإقامة سيادة قومية داعمة لذاتها بذاتها . وقد أكد كرومر دون التباس أن « مستقبل مصر الحقيقي . . . يقوم لا في اتجاه قومي يشمل سكان مصر الأصليين فقط . . . بل في الاتجاه نحو عوالمية موسعة » (٤) . فالعروق المحكومة لا تملك في ذاتها القدرة على معرفة ما هو خير لها . وقد كان معظمهم شرقيين يعرف كرومر خصائصهم معرفة وثيقة لأنه كان قد خبرهم في الهند وفي مصر . وكان أحد الأشياء المريحة لدى الشرقيين ، في نظر كرومر ، أن إدارة أمورهم كانت ، رغم أن الظروف قد تختلف قليلاً من مكان لآخر ، واحدة تقريباً في كل مكان (٥) . وكان ذلك ، بالطبع ، لكون الشرقيين حيثما وجدوا تقريباً ، شيئاً واحداً .

في نهاية المطاف ، نقرب الآن من لباب المعرفة الأساسية التي كانت في طريق التطور لزمن طويل ، المعرفة بنوعيتها الجامعي والعلمي ، والتي ورثها كلا كرومر وبلفور عن قرن من الاستشراق الغربي الحديث : معرفة حول الشرقيين ومعرفة بهم ، بعرقهم وخصائصهم ، وثقافتهم ، وتاريخهم ، وتقاليدهم ، ومجتمعاتهم ، وإمكاناتهم . وكانت هذه المعرفة فعالة ، وقد آمن كرومر بأنه وضعها موضع التنفيذ في حكمه لمصر . وإضافة إلى ذلك ، فقد كانت معرفة موثقة بالامتحان وغير قابلة للتغيير ما دام « الشرقيون » ، عملياً ، جوهراً أفلاطونياً يستطيع أي مستشرق ، أو أي حاكم للشرق ، أن يتفحصه ، ويفهمه ، ويعرضه . وهكذا ، ففي الفصل الرابع والثلاثين من كتابه ذي المجلدين مصر الحديثة ، وهو السجل الجليل لتجربته وإنجازاته ، يثبت كرومر ما يمثل شرعاً شخصياً للحكمة الاستشراقية :

« قال لي سير ألفرد لايل مرة : إن الدقة كريمة بالنسبة للعقل الشرقي وعلى كل إنسان أنجلو - هندي أن يتذكر هذا المبدأ الأساسي . « والافتقار إلى الدقة ، الذي يتحلل بسهولة ليصبح انعداماً للحقيقة ، هو في الواقع الخصلة الرئيسية للعقل الشرقي . الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة ؛ وتقديره للحقائق خالٍ من أي التباس ؛ وهو منطقي مطبوع ، رغم أنه قد لا يكون درس المنطق ؛ وهبوطه شاكٍ ويتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أي مقولة ؛ ويعمل ذكاؤه المدرب مثل آلة ميكانيكية . أما عقل الشرقي فهو ، على النقيض ، مثل شوارع مدنه الجميلة صورياً ، يفتقر بشكل بارز إلى الناظر . ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة . ورغم أن العرب القدماء قد اكتسبوا ، بدرجة أعلى نسبياً ، علم الجدلية (الديالكتيك) فإن أحفادهم يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنطق .

وغالباً ما يعجزون عن استخراج أكثر الاستنتاجات وضوحاً من أبسط المقدمات التي قد يعترفون بصحتها بدءاً . خذ على عاتقك أن تحصل على تقرير صريح للحقائق من مصري عادي ، وسيكون إيضاحه بشكل عام مسهباً ، ومفتقراً للسلاسة . ومن المحتمل أن يناقض نفسه بضع مرات قبل أن ينهي قصته ؛ وهو غالباً ما ينهار أمام أكثر عمليات التحقيق ليلاً .

ومنذ الآن يظهر الشرقيون والعرب سدجاً ، غافلين ، محرومين من الحيوية والقدرة على المبادرة ، مجبولين على حب « الاطراء البارح » ، والدسيسة ، والدهاء ، والقسوة على الحيوانات ؛ والشرقيون لا يستطيعون السير على الطريق أو الرصيف (فعقولهم الفوضوية تعجز عن فهم ما يدركه الأوروبي البارح بصورة فورية ، وهو أن الطرقات والأرصفة شُقَّتْ وبنيت لكي يمشى عليها) ؛ والشرقيون عريقون في الكذب ، وهم « كسالى وسيئو الظن » ، وهم في كل شيء على طرف نقيض من العرق الانجلو - ساكسوني في وضوحه ، ومباشرته ، ونبله^(٦) .

ولا يحاول كرومر إطلاقاً أن يخفي حقيقة كون الشرقيين بالنسبة له ، دائماً وحصراً ، المادة الانسانية التي قام بحكمها في المستعمرات البريطانية . فهو يقول « ولأنني لست إلا دبلوماسياً وإدارياً موضوع دراسته هو الانسان أيضاً ، إنما من وجهة نظر حكمه وإدارة أموره . . . فإني أكتفي بملاحظة الحقيقة التالية ، وهي أن الشرقي ، بوجهه أو بآخر ، وبشكل عام ، يتصرف ، ويتحدث ، ويفكر بطريقة هي النقيض المطلق لطريقة الأوروبي »^(٧) . ويقوم وصف كرومر ، طبعاً ، على الملاحظة المباشرة جزئياً ، غير أنه من حين لآخر يشير إلى أعمال مستشرقين ثقات سُنيّين (أرثوذكسين) (وبشكل خاص أرنست رينان وكونستانتان دوفولني) تأييداً لآرائه . وهو ، أيضاً ، يحيل إلى هؤلاء الباحثين حين يصل الأمر به إلى محاولة شرح أسباب كون الشرقيين كما هم . وليس لدى كرومر من شك في أن أية معرفة بالشرقي ستؤكد سلامة آرائه التي تعتبر الشرقي ، كما يتضح من وصفه لانهيار المصري أمام التحقيق ، مذنباً . وكانت جريمة الشرقي أنه شرقي . وفي كون هذه الجملة الاجمالية يمكن أن تكتب حتى دون لجوء إلى المنطق أو تناظر العقل اللذين يمتلكهما الأوروبي ، مؤشردقيق على درجة القبول التي تمتعت بها . وهكذا ، فإن أي خروج على ما اعتبر معياراً للسلوك الشرقي كان يعتبر غير طبيعي ؛ ونتيجة لذلك ، فقد أعلن تقرير كرومر السنوي الأخير من مصر أن القومية المصرية كانت « فكرة طارئة كلياً » و« غرسة لم تنم في تربة محلية بل في تربة غريبة »^(٨) .

في اعتقادي أننا سنكون على خطأ إذا قللنا من أهمية مخزون المعرفة الموثقة وتقنيات السُّنة الاستشراقية ، التي يشير إليها كرومر وبلفور في كل مكان من كتاباتها وسياساتها الرسمية . فإن نقول ببساطة أن الاستشراق كان إضفاءً لعقله مُنظَرَةً مُسَوَّغَةً على الحكم الاستعماري هو أن نهمل المدى البعيد الذي كان إليه الحكم الاستعماري قد سَوَّغَ وَبَّرَزَ من قَبْلِ الاستشراق بصورة مسبقة ، لا بعد أن حدث . لقد قام الانسان دائماً بتقسيم العالم إلى مناطق بينها تمايز حقيقي أو وهمي ، وكان التمايز المطلق بين الشرق والغرب ، الذي قبله بلفور وكرومر بكل ذلك الرضا الداخلي ، قد استغرق سنين ، بل قروناً ، لينمو ويتبلور . كان هناك ، طبعاً ، عدد لا يحصى من رحلات الاستكشاف ؛ وكانت ثمة

اتصالات عن طريق التجارة والحروب ؛ بل كان ثمة ما هو أبعد من ذلك . فمنذ منتصف القرن الثامن عشر تبلور عنصران رئيسيان في العلاقة بين الشرق والغرب : الأول هو المعرفة الأوروبية المنظمة المتنامية بالشرق ، وهي معرفة دُعِمتها المواجهة الاستعمارية ، كما دُعِمتها اهتمام واسع الانتشار بالأجنبي وغير العادي استغلته علوم نامية مثل علم الأصول العرقية ، والتشريح المقارن ، وفقه اللغة ، والتاريخ ؛ وعلاوة على ذلك ، فقد أضيف إلى هذه المعرفة المنظمة قدر لا يستهان به من الكتابات التي أنتجها روائيون ، وشعراء ، ومترجمون ، ورَحَّالة موهوبون . وكان الملمح الآخر للعلاقات الشرقية - الأوروبية أن أوروبا كانت دائماً في موضع القوة ، إن لم نقل السيطرة . وما من طريقة للتعبير عن هذه الحقيقة بطريقة استبدالية لبقة . ولا شك أن العلاقة بين القوي والضعيف يمكن أن تُنْقَع أو تُلْطَف ، كما حدث في اعتراف بلفور « بعظمة » الحضارات الشرقية . غير أن العلاقة الأساسية ، لمبررات سياسية ، أو ثقافية ، بل حتى دينية ، كانت قد عُوِينَتْ في الغرب ، وذلك ما يعيننا هنا ، بوصفها علاقة بين شريك قوي وشريك ضعيف .

لقد استخدمت مصطلحات عديدة للتعبير عن هذه العلاقة ، واستخدم بلفور وكرومر ، كما يتوقع من مثلها ، عدداً منها . فالشرقي لا عقلاني ، فاسق ، طفولي « مختلف » . وبالمقابل فإن الأوروبي عقلاني ، متحلّ بالفضائل ، ناضج ، « سوي » . لكن الوسيلة لمنح العلاقة حيوية كانت دائماً تأكيد كون الشرقي يعيش في عالم خاص به ، مختلف لكنه منظم تنظيمياً تاماً ، عالم له حدوده القومية ، والثقافية والمعرفية ، وله مبادئ انسجامه الداخلي الخاصة به . إلا أن ما أضفى على عالم الشرقي وضوحه وهويته لم يكن نتيجة لجهوده الخاصة ، بل كان السلسلة المعقدة القابلة للمعرفة من سبل التحكم والتأثير التي عن طريقها حدّد الغرب هوية الشرق وميّزه . وهكذا يتوحد ملمحاً العلاقة الثقافية التي أناقشها حتى الآن . فمعرفة الشرق ، لأنها وليدة القوة ، تخلق ، بمعنى من المعاني ، الشرق ، والشرقي وعالمه . وفي لغة كرومر ولفور يقدّم الشرقي في صورة شيء يحاكمه المرء (كما في محكمة العدل) ، شيء يدرسه المرء ويصوّره (كما في خطة دراسية) ، شيء يؤدبه المرء (كما في مدرسة أو سجن) ، وشيء يوضّحه المرء ويمثّل عليه (كما في دليل وجيز في علم الحيوان) . والنقطة المثارة هنا هي أن الشرقي ، في كل من هذه الحالات ، يُخْتَوَى ، ويمثّل بأطر طاغية . فمن أين تأتي هذه الأطر ؟ ليست القوة الثقافية شيئاً يمكن أن نناقشه بسهولة - وأحد أغراض الكتاب الحاضر هو أن يمثّل على الاستشراق ، ويوضّحه ، ويحلّله ويتأمّله من حيث هو ممارسة للقوة الثقافية . بكلمات أخرى : إنه لمن الأفضل ألا يغامر المرء بإطلاق تعميمات على مفهوم ، هو على هذه الدرجة من الغموض ، ومن الأهمية في آن واحد ، كالقوة الثقافية قبل أن يكون قدر كبير من المادة قد أخضع للتحليل أولاً . لكن المرء يستطيع أن يقول منذ البدء إنه فيما يخص الغرب في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، كان قد تمّ افتراض بأن الشرق وكل ما فيه ، بحاجة إلى دراسة تصحيحية من قبل الغرب ، هذا إذا لم يكن بوضوح مطلق أدنى منزلة منه . وقد عُوِينَ الشرق كما لو كان مؤطّراً بقاعة التدريس ، وبالمحكمة الجنائية ، وبالسجن ، وبالدليل الموجز الموضّح . فالاستشراق ، إذن ، هو معرفة بالشرق تضع الشرقي في قاعة التدريس .

في محكمة ، في سجن ، أو في دليل موجز لأغراض التحليل المدقق ، والدراسة ، والمحكمة ، والتأديب ، أو الحكم .

خلال السنوات الأولى من القرن العشرين ، كان بإمكان رجال مثل بلفور وكرومر أن يقولوا ما قالوه ، وبالطريقة التي بها قالوه ، لأن تراثاً من الاستشراق ، أقدم من تراث القرن التاسع عشر ، زودهم بمفردات ، وصور ، وبلاغة ، ومجازات ليقولوه بها . ومع ذلك فإن الاستشراق عزز ، وعزز بالمعرفة الأكيدة لكون أوروبا أو الغرب تسيطر ، بمعنى الكلمة اخرفي ، على الجزء الأعظم من سطح الأرض . ذلك أن مرحلة التقدم الضخم في مؤسسات الاستشراق وفي مضمونه تواكبت تماماً مع مرحلة التوسع الأوروبي الفريد . فمن ١٨١٥ إلى ١٩١٤ اتسع مجال السيطرة الأوروبية الاستعمارية المباشرة من حوالي ٣٥ ٪ من سطح الأرض إلى حوالي ٨٥ ٪ منه ^(٩) . وقد تأثرت بهذا التوسع جميع القارات ، وبشكل خاص إفريقيا وآسيا . وكانت الامبراطوريتان العظميان الامبراطورية البريطانية والامبراطورية الفرنسية ، اللتين كانتا حليفتين وشريكتين في بعض الأشياء ، ومتنافستين متعاديتين في أشياء أخرى ؛ وكانت ممتلكاتهما المستعمرة ومجالات نفوذهما الامبراطورية في الشرق ، من شواطئ المتوسط الشرقية إلى الهند الصينية ، والملايا ، متلاصقة ، وأحياناً كثيرة ، متداخلة ؛ وكثيراً ما دارت حولها الحروب . غير أن الشرق الأدنى أو بلدان الشرق الأدنى والعربي حيث كان الاسلام قد حدّد الخصائص الثقافية والعرقية ، كان المجال الذي واجه فيه البريطانيون والفرنسيون أحدهما الآخر ، و « الشرق » بأكثر درجات الحدة والتوتر ، والألفة ، والتعقيد . وطوال معظم القرن التاسع عشر ، كما قال لورد سالزبري عام ١٨٨١ ، كانت وجهة نظرهما المشتركة لنشرق إشكالية بصورة معقدة : « حين يكون لديك . . . حليف وفي مصمّم على أن يتدخل في بلد أنت عميق الاهتمام به - فإن أمامك ثلاثة سبل للتصرف ؛ فقد تشجب ، أو تحتكر ، أو تشارك . أما الشجب فإنه كان سيؤدي إلى وضع الفرنسيين عبر طريقنا إلى الهند ؛ والاحتكار كان سيعني الاقتراب جداً من المخاطرة بالحرب . وهكذا عقدنا العزم على المشاركة . » ^(١٠) .

وقد شاركوا فعلاً ، بطرق سنكتنها الآن . إلا ان ما شاركوا به لم يكن أرضاً أو أرباحاً أو حكماً وحسب ، بل كان القوة الفكرية التي ما فتئت أسميها الاستشراق . وبمعنى ما ، كان الاستشراق مكتبة أو سجل حفظ (أرشيفاً) من المعلومات المشتركة ، وفي بعض جوانبها ، المملوكة بصورة جماعية ؛ وكان ما يضم هذا الملف إلى بعضه بعضاً أسرة من الأفكار ^(١١) وطقماً من القيم الموحدة برهن بطرق مختلفة أنها فعالة ، وقد أوضحت هذه الأفكار سلوك الشرقيين وزودت الشرقيين بذهنية ، وبسلسلة نسب ، وبجو ، بل إن هذه الأفكار فعلت ما هو أهم من ذلك ، إذ أنها سمحت للأوروبيين بالتعامل مع الشرقيين ، بل حتى برؤيتهم ، بوصفهم ظاهرة تمتلك خصائص متواترة : إلا أن هذه المفاهيم ، مثل أي طقم من الأفكار المتينة القادرة على الاستمرار ، تركت أثرها على البشر الذين سُموا شرقيين ، كما

تركت أثرها على أولئك الذين سموا مغربيين أو أوروبيين أو غربيين . وبإيجاز ، فإنه يحسن أن يُفهم الاستشراق باعتباره طبقاً من الضوابط المقيّدة والمحدوديات المفروضة على الفكر ، بدلاً من كونه ، ببساطة ، مذهباً إيجابياً . وإذا كان جوهر الاستشراق هو التمييز الذي يستحيل اجتثاثه بين الفوقية الغربية والدونية الشرقية ، فإن علينا أن نكون على استعداد للنلاحظ كيف أن الاستشراق في تناميهِ وفي تاريخهِ اللاحق ، قد عمّق هذا التمييز ، بل أعطاه أيضاً صلابَةً وثباتاً . وحين أصبحت الممارسة العادية لبريطانيا خلال القرن التاسع عشر أن تحيل إداريها في الهند وبلدان أخرى على التقاعد مع بلوغهم سن الخامسة والخمسين فقد تحققت درجة أبعد من الصقل والتشذيب للاستشراق ، إذ لم يكن يُسمَح لشرقيٍّ أبداً بأن يرى غربياً يهرم وينحط ، تماماً كما لم يكن لغربيٍّ أبداً أن يرى نفسه ، عمرأى في أحداق عرق محكوم ، إلا رجلاً مريضاً بالحيوية ، عقلاً ، يقظ الذهن أبداً^(١٢).

وقد اتخذت أفكار المستشرقين أشكالاً متعددة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين . في البدء كان في أوروبا مادة ضخمة حول الشرق ورُتّت عن الماضي الأوروبي . وما يميّز أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وهي الفترة التي تفترض الدراسة الحاضرة أن الاستشراق الحديث بدأ فيها ، هو أن نهضة استشراقية قد حدثت ، بعبارة ادغَر كوينت^(١٣) . وبدا فجأة لفئة شديدة التنوع من المفكرين ، والسياسيين ، والفنانين أن وعياً جديداً للشرق ، الذي امتدّ من الصين إلى المتوسط ، قد تنامى ، وكان هذا الوعي ، جزئياً ، نتيجة لنصوص شرقية حديثة الاكتشاف والترجمة في لغات مثل السنسكريتية ، والزندية ، والعربية ، كما كان أيضاً نتيجة لعلاقة جديدة التصور بين الشرق والغرب . ومن أجل أغراضٍ الخاصة هنا ، فإن الصيغة الأساسية للعلاقة بين الشرق الأدنى وأوروبا كانت قد تشكلت بالغزو البابليوني لمصر ١٧٩٨ الذي كان ، على أكثر من وجه ، النموذج الأكمل للمصادرة العلمية التي تمارسها ضد ثقافة ما ثقافة أقوى منها . ذلك أن احتلال نابليون لمصر أدى إلى تحريك عمليات بين الشرق والغرب ما تزال تسيطر على منظوراتنا الثقافية والسياسية المعاصرة . وقد قدمت الحملة البابليونية بمأثرتها البلاغية الجماعية العظيمة ، وصف مصر ، منظرأ ، أو وضعيّة للاستشراق ، لأن مصر ، أولاً ، ثم البلدان الإسلامية الأخرى ، اعتُبرت المجال الحيّ ، والمختبر ، والمسرح للمعرفة الغربية الفعّالة بالشرق . وسأعود إلى المغامرة البابليونية بعد قليل .

وبتجارب مثل تجربة نابليون جعل الشرق ، بما هو جسد من المعرفة في الغرب ، حديثاً ، وهذا شكل ثانٍ لكنيونة الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين . فمنذ بدء الفترة التي سأكتنفها فيما يلي ، كان ثمة بين المستشرقين في كل موضع ، ذلك الطموح لصياغة اكتشافاتهم ، وتجاربهم ، ونظراتهم الثاقبة ، بلغة حديثة مناسبة ، أو لجعل أفكارهم حول الشرق على اتصال وثيق بالواقع الحديث . فقد صيغت دراسات رينان اللغوية للسامية عام ١٨٤٨ ، مثلاً ، بأسلوب استقّى ، من أجل توثيق نفسه ، من الدراسات المعاصرة في النحو

المقارن ، والتشريح المقارن ، والنظرية العرقية ؛ وقد أضفى ذلك على استشرائه امتيازاً وجعل الاستشراق - وذلك هو الوجه الآخر للعملية - معرضاً للطعن ، (وقد بقي كذلك منذ تلك اللحظة) من قبل التيارات الفكرية الرائجة ، والتيارات الجدلية التأثير في الغرب في الوقت نفسه . وأخضع الاستشراق للأمبريالية ، والوضعية المنطقية ، والطوباوية ، والتاريخانية ، والداروينية ، والعرقية ، والفرويدية ، والماركسية ، والأشبنغلرية . غير أن الاستشراق ، مثل كثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية ، كان قد أصبح له منطلقات للبحث ، وجمعياته العلمية ، ومؤسسته الخاصة . وخلال القرن التاسع عشر اكتسب هذا الميدان امتيازاً متعاطفاً ، كما تعاطفت أيضاً السمعة والنفوذ اللذان تمتعت بهما مؤسسات مثل « الجمعية الآسيوية » ، « الجمعية الملكية الآسيوية » ، « الجمعية الألمانية للدراسات الأجنبية » ، و « الجمعية الاستشرافية الأميركية » . وقد ازداد مع تنامي هذه المؤسسات ، عبر أوروبا كلها ، عدد كراسي الأستاذية في الدراسات الشرقية ؛ ونتيجة لذلك فقد توسع مجال الوسائل المتاحة لنشر الاستشراق . وضاعفت دوريات الاستشراق ، بدءاً من < مجلة > مناجم الشرق * (١٨٠٩) ، كمية المعرفة ، كما ضاعفت عدد التخصصات .

إلا أن قليلاً من هذه النشاطات وعدد محدوداً من هذه المؤسسات وُجد وازدهر بصورة حرة ، لأن الاستشراق ، في شكل ثالث من أشكال وجوده ، فرض حدوداً على الفكر المتعلق بالشرق . وقد خضع حتى أكثر الكتاب روعة خيال مثل فلوير ، ونرفال ، وسكوت ، لضوابط مقيدة في ما يمكن أن يجربوه أو يقولوه عن الشرق ؛ إذ أن الاستشراق كان ، في نهاية المطاف ، رؤياً سياسية للواقع ، < رؤياً > رُوِّجت بنيتها للفرق بين المؤلف (أوروبا ، الغرب ، « نحن ») وبين الغريب (الشرق ، المشرق ، « هم ») ، وبمعنى ما فقد خلقت هذه < الرؤيا > ، أولاً ، ثم خدمت بعد ذلك كلا العالمين متصورين بهذه الطريقة . فقد عاش الشرقيون في عالمهم ، وعشنا « نحن » في عالمنا . وغدا كل من الرؤيا والواقع المادي سنداً للآخر ، ومنع أحدهما الآخر القدرة على الاستمرار . وكان امتلاك درجة ما من حرية التفاعل حقاً مميزاً للغربي ، لأن ثقافته كانت الثقافة الأقوى ، وكان يستطيع أن يخترق ، ويصطرح مع ، ويضفي شكلاً ومعنى على ، المبهم الآسيوي العظيم ، كما سماه دزرائيلي ذات مرة . لكن ما أغفل حتى الآن في اعتقادي ، هو المفردات المقيّدة الخاصة بمثل هذا الحق المميز ، أو القصور النسبي لمثل تلك الرؤيا . وإن منظومتي هنا تقوم على اعتبار الواقع الاستشرافي ضد الانسان ، وملحاحاً مستمراً في آن واحد . وما يزال مجاله ، كما لا تزال مؤسساته وتأثيره الشامل ، حياً حتى اللحظة الحاضرة .

لكن كيف قام الاستشراق بعمله وكيف يقوم به ؟ كيف يستطيع المرء أن يصفه كلية بأنه ظاهرة تاريخية ، ومنهج في الفكر ، ومشكلة معاصرة ، وواقع مادي ؟ لناخذ كرومر من جديد ، التقني المتمكن للأمبراطورية ، لكن المنتفع من الاستشراق في الوقت نفسه . إن

بإمكانه أن يزودنا بجواب مبدئي. في مقالته «حكم العروق الخاضعة» يخوض كرومر غمار المشكلة التالية : كيف تستطيع بريطانيا ، وهي أمة من الأفراد ، أن تدير شؤون امبراطورية مترامية الأطراف ، تبعاً لعدد من المبادئ المركزية . ويقارن كرومر بين « الوكيل المحلي » ، الذي يمتلك كلا الخصيصتين : معرفة المختص بالسكان الأصليين ، والفردية الانجلو - سكسونية ، وبين السلطة في لندن . فقد يقوم الأول « بمعالجة أمور ذات أهمية محلية بطريقة يتنوّى لها أن تنزل الضرر بالمصالح الامبراطورية ، بل حتى أن تهددها . أما السلطة المركزية فإنها في موقع يسمح لها بالحيلولة دون وقوع الضرر الناجم من تصرف كهذا . » لماذا ؟ لأن هذه السلطة « تستطيع أن تؤمن العمل المتناسق المتناغم بين الأجزاء المختلفة لهذه الآلة . » و « ينبغي أن تأخذ على عاتقها ، إلى أقصى حد ممكن ، أن تستوعب الظروف الناشئة من حكم المعتمدين عليها »^(١٤) . لغة كرومر هنا غامضة وغير جذابة ، إلا أن فحوى ما يقوله ليست صعبة الادراك . ذلك أنه يتصور قيام كرسي للسلطة في الغرب تشع منه باتجاه الشرق آلة عظيمة شاملة تدعم السلطة المركزية إلا أنها في الوقت نفسه تأتمر بأوامرها . وتقوم هذه الآلة بهضم كل ما تغذيه به فروعها في الشرق - المادة الانسانية ، الثروة المادية ، المعرفة ، وما شئت من أمور - وبتمثله ، ثم تحوله إلى مزيد من القوة . ويقوم المختص بالترجمة الفورية لما هو مجرد مادة شرقية إلى جوهر ذي فائدة : يصبح الشرقي ، على سبيل المثال ، عرقاً محكوماً ، مثلاً على عقلية « شرقية » ، وكل ذلك من أجل تدعيم السلطة المركزية في الوطن - الأم . و « المصالح المحلية » هي موضع اهتمام المستشرقين الخاص ؛ أما السلطة المركزية فهي موضع الاهتمام العام للمجتمع الامبريالي بأكمله . وما يراه كرومر بدقة هو إدارة المعرفة من قبل المجتمع ، وحقيقة كون المعرفة ، مهما بلغت من التخصص ، تُنظَّم أولاً وتُنسَق عن طريق الاهتمامات المحلية للمختص ، ثم عن طريق الاهتمام العام للنظام الاجتماعي للسلطة . والتداخل والتفاعل بين المصالح المحلية والمركزية معقدان دقيقان ، إلا أنها ليسا ، بأي شكل ، متطابقين بحيث ينعدم التمايز بينهما .

فيما يخص كرومر نفسه ، من حيث هو إداري امبراطوري ، فإن « موضوع الدراسة الحق هو أيضاً الانسان » كما يقول . وحين كان الكساندر بوب قد أعلن أن « موضوع الدراسة الحق للانسانية هو الانسان » فإنه قصد البشر جميعاً بمن فيهم « الهنود الساكنين » ؛ بينما تذكرنا « أيضاً » في جملة كرومر بأن بعض البشر ، كالشرقيين ، يمكن أن يُفردوا ويُعتبروا موضوعاً لدراسة حق ؛ والدراسة الحق للشرقي - بهذا المعنى - هي الاستشراق ، مفصلاً بصورة سليمة عن أشكال المعرفة الأخرى . بيد أن هذه الدراسة ، في نهاية الأمر ، نافعة (لأنها محدودة نهائية) للواقع المادي والاجتماعي الذي يضم كل معرفة في كل آن ، ويدعم المعرفة ويجعلها ذات استعمالات مفيدة . وعلى هذا النحو يُؤسَّس نظام من السيادة يتدرج من الشرق إلى الغرب ، سلسلة من الوجود زائفة جسدها كيبلنغ مرة في أجلى شكل لها :

« بغل ، حصان ، فيل ، عجل ، يطيع سائقه ، والسائق العريف ، والعريف الملازم ،

والملازم النقيب، والنقيب الرائد، والرائد المقدم، والمقدم العميد أمر وحدته، والعميد اللواء الذي يطيع نائب الملكة وهو خادم الامبراطورة . « (١٥) .

ورغم عمق زيف هذه السلسلة القيادية الخفية، ورغم القوة التي تدار بها آلة « العمل المتناغم » التي تصورها كرومر، فإن الاستشراق يستطيع أيضاً أن يعبر عن قوة الغرب وضعف الشرق - كما يراها الغرب . وهذه القوة وهذا الضعف قائمان في صميم الاستشراق كما يقومان في أية نظرة تقسم العالم إلى أجزاء كبيرة عامة، إلى ذوات تتعايش في حالة من التوتر يولده ما يُعتقد أنه فرق جذري .

ذلك أن هذه هي القضية الفكرية الرئيسية التي يطرحها الاستشراق . هل يقدر المرء على تقسيم الواقع الانساني - كما يبدو بالفعل أن الواقع الانساني في الحقيقة مقسم - إلى ثقافات، وتواريخ، وتراثات، ومجتمعات، بل حتى أعراق، مختلفة اختلافاً صريحاً، ثم يستطيع، رغم عقابيل هذا التقسيم، أن يحافظ على بقائه إنسانياً؟ وبالقدرة على البقاء إنسانياً، أقصد هنا إلى طرح السؤال التالي : أئمة طريقة ما لتجنب العدائية التي يعبر عنها الانسان، مثلاً إلى «نحن» (الغربيين) و«هم» (الشرقيين)؟ ذلك أن تقسيمات كهذه هي تعميمات استخدمت تاريخياً وفعالياً لتأكيد أهية التمييز بين بعض البشر وبعضهم الآخر لأغراض لم تكن، عادة، لتثير الإعجاب . وحين يستخدم المرء فصلات مثل شرقي وغربي نقاط بداية ونهاية للتحليل، والبحث، والسياسة العامة (كما استخدمت الفصلتان من قبل بلفور وكرومر)، فإن النتيجة عادة هي استقطاب التمييز وتعميقه - إذ يصبح الشرقي أكثر شرقية، والغربي أكثر غربية - وفرض حدود على التعامل الانساني بين الثقافات، والتراثات، والمجتمعات المتخلفة . وبإيجاز، فإن الاستشراق منذ تاريخه الحديث المبكر حتى اللحظة الحاضرة، ومن حيث هو شكل من أشكال الفكر أو التعامل مع الأجنبي، أظهر، بالشكل النمطي المتوقع من مثله، الميل الذي يثير الأسف لأي معرفة تقوم على تقسيمات متصلة وحادة مثل «الشرق» و«الغرب»؛ ميلاً إلى أن تدفع الفكر في قنوات إلى حيزات غربية أو شرقية . ولأن هذا الميل يحتل مركز نظرية الاستشراق، وتطبيقاته، وقيمه الموجودة في الغرب فإن حسن القوة الذي يمتلكه الغرب بإزاء الشرق يعتبر بشكل بديهي متمتعاً بطبيعة الحقيقة العلمية .

سيكفي مثل أو مثالن توضيحان نابعان من الواقع المعاصر لاضاءة هذه الملاحظة إضاءة كاملة . إن من الطبيعي بالنسبة لرجال يتبأون مركز السلطة أن يقوموا بين حين وآخر بمسح العالم الذي عليهم أن يتعاملوا معه . ولقد كان بلفور يفعل ذلك باستمرار، كما يفعل ذلك أيضاً معاصر لنا هو هنري كيسنجر، الذي فعل ذلك بصراحة ينذر أن يتجاوزها في مقالته « البنية الداخلية والسياسة الخارجية » . ولا شك أن الوضع الاحتدامي (الدرامي) الذي يصوره كيسنجر هو وضع حقيقي ينبغي فيه على الولايات المتحدة أن تتدبر سلوكها في العالم تحت ضغط القوى الداخلية، من جهة، والواقع الخارجي، من جهة أخرى . ولهذا السبب وحده ينبغي أن يؤسس إنشاء كيسنجر علاقة قطبية بين الولايات المتحدة والعالم؛ وإضافة إلى ذلك، فإنه طبعاً يتحدث، بوعي

لكونه صوتاً ذا سلطة ، باسم أعظم قوة غربية ، قوة وضعها تاريخها القريب وواقعها الحاضر أمام عالم لا يتقبل قوتها وسيطرتها بسهولة . ويشعر كيسنجر أن الولايات المتحدة قادرة على التعامل مع العالم الصناعي المتطور الغربي بصورة أقل إشكالية من تعاملها مع العالم النامي . ومن جديد ، فإن الواقع المعاصر للعلاقات بين الولايات المتحدة وما يسمى العالم الثالث (الذي يشمل الصين ، والهند الصينية ، والشرق الأدنى وإفريقيا ، وأميركا اللاتينية) يشكّل بوضوح طقماً من المشكلات الشائكة التي لا يمكن حتى لكيسنجر أن يخفيها .

وتتناهى طريقة كيسنجر في هذه المقالة تبعاً لما يسميه علماء اللغويات الثنائيات الضدية . أي أنه يظهر أن ثمة أسلوبين في السياسة الخارجية (النبوي والسياسي) ، وغطين من التقنية ، ومرحلتين زمنيّتين ، وهكذا . وحين يقف في نهاية الجزء التاريخي من منظومته وجهاً لوجه مع العالم المعاصر ، فإنه يقسمه ، نتيجةً ، إلى نصفين ، البلدان المتطورة ، والبلدان النامية >مكتملة التطور - ناقصة التطور< . والنصف الأول ، وهو الغرب « ملتزم التزاماً عميقاً بمفهوم كون العالم الحقيقي عالماً خارجياً بالنسبة للمراقب ، وكون المعرفة تتألف من تسجيل المعلومات وتصنيفها - وكلما تم ذلك بصورة أدق ، كلما كان أفضل » . وبرهان كيسنجر على ذلك هو الثورة النيوتونية ، التي لم تحدث في العالم النامي بعد :

« لقد احتفظت الثقافات التي لم تتعرض للصدمة المبكرة للتفكير النيوتوني بما هو أساساً نظرة قبل - نيوتونية ، وهي أن العالم الحقيقي هو ، بصورة كلية تقريباً ، داخلي بالنسبة للمراقب . »

ونتيجة لذلك ، يضيف كيسنجر « فإن الواقع التجريبي له دلالة مختلفة جداً عند عدد كبير من الدول الجديدة عن دلالاته عند الغرب ، لأن تلك الدول ، بمعنى من المعاني ، لم تمرّ أبداً عبر عملية اكتشاف هذا العالم . »^(١٦).

وبخلاف كرومر ، فإن كيسنجر ليس بحاجة إلى اقتباس سير ألفريد لآيل حول عجز الشرقي عن أن يكون دقيقاً ؛ فالنقطة التي يطرحها تبلغ درجة من عدم القابلية للنقاش لا تتطلب معها توثيقاً خاصاً . لقد كان لنا نحن ثورتنا النيوتونية ، أما هم فلم يكن لهم ذلك . ونحن ، كمفكرين ، أوفر غنى منهم . حسناً : إن الخطوط في النهاية ترسم بالطريقة نفسها التي رسمها بها بلفور وكرومر . غير أن ستين سنة ونيفاً تفصل بين الامبراطورين البريطانيين وبين كيسنجر . وقد برهن عدد كبير من الحروب والثورات بشكل قاطع على أن الأسلوب النبوي السابق على نيوتن ، والذي يربط كيسنجر بينه وبين كلا البلدان النامية « فاقدة الدقة » وأوروبا قبل مؤتمر فيينا ، كانت له نجاحاته . ومن جديد بخلاف بلفور وكرومر ، يشعر كيسنجر ، لذلك ، أنه مجبر على أن يحترم هذا المنظور قبل - النيوتوني ما دام « يمنح درجة عظيمة من المرونة فيما يخص الغليان الثوري المعاصر . » وهكذا فإن واجب الانسان في العالم الواقعي التالي لنيوتن هو أن « يبني نظاماً دولياً قبل أن تفرض أزمة عالمية ما هذا النظام بوصفه

ضرورة» : وبكلمات أخرى ما زال علينا نحن أن نجد طريقة يمكن بها احتواء العالم النامي . أفليس هذا شبيهاً برؤيا كرومر عن آلة ، تعمل في تناغم ، صُمِّمَتْ لتخدم ، في النهاية ، سلطة مركزية ما ، تقف موقف المعارض من العالم النامي ؟

قد يكون كيسنجر لم يدرك من أي معين من المعرفة عريق النسب كان يمتح حين قَطَعَ العالم إلى تصورات للواقع سابقة على نيوتن وأخرى تالية له . إلا أن تمييزه متحد الهوية بالتمييز المحافظ السني الذي قدمه المستشرقون الذين يفصلون بين الشرقيين والغربيين . وتميز كيسنجر ، مثل تمييز الاستشراق ، ليس بريئاً من التقييم ، رغم الحيادية الظاهرة للهجته . وعلى هذا النحو، فإن كلمات مثل «نبؤي» و«دقة» و«داخلي» و«واقع تجريبي» و«نظام» تتناثر عبر وصفه مخصّصة إما فضائل جذابة مألوفة ، مرغوباً فيها أو عاهات مهدّدة ، شاذة ، فوضوية . ويتصور كلا المستشرق التقليدي ، كما سنرى ، وكيسنجر الفرق بين الثقافات أولاً ، بوصفه يخلق ساحة صراع تفصل بين هذه الثقافات ، وثانياً ، بوصفه يدعو الغرب إلى السيطرة على الآخر ، واحتوائه ، وحكمه (عبر معرفة متفوقة وقوة قادرة على الاحتواء والاستيعاب) . أما إلى أي مدى من التأثير ، وبأي ثمن باهظ ، حوفظ على هذه التقسيمات العدائية ، فليس هناك من هو بحاجة الآن إلى التذكير .

ثمة مثل آخر يتطابق بدقة ، بل بشكل قد يكون مفرطاً في الدقة ، مع تحليل كيسنجر . في العدد الصادر في شباط ١٩٧٢ ، نشرت المجلة الأميركية للتحليل النفسي مقالا كتبه هارلد غليدن ، الذي عُرِفَ بأنه عضو متقاعد من أعضاء مكتب المخابرات والبحث في وزارة الخارجية الأميركية . ويحمل عنوان المقال ، («العالم العربي») وهدفه ، ومحتواه ، طبيعة فكر ينتمي بعمق إلى الاستشراق ويسلك مسلكه التمييز . يقتبس غليدن - من أجل الصورة النفسية التي يخلقها لأكثر من مائة مليون إنسان ، عبر ١٣٠٠ سنة ، في أربع صفحات ذات عمودين - أربعة مصادر بالضبط لأرائه : كتاب حديث عن طرابلس الغرب ، عدد واحد من جريدة الأهرام المصرية ، مجلة الشرق الحديث* ، وكتاب لمجيد خدوري ، وهو مستشرق مشهور . ويزعم المقال ذاته أنه سيكشف « الآلية الداخلية للسلوك العربي » الذي يعتبر من وجهة نظرنا نحن شاذاً ، لكنه يبدو للعرب « عادياً » . وبعد هذه البداية الفضفاضة ، يخبرنا المؤلف أن العرب يؤكدون على التلاؤم مع الجماعة والأمثال لها ، وأن العرب يعيشون في ثقافة للعار يعني « نظام الامتيازات فيها » امتلاك القدرة على جذب الأتباع والزبائن (وبصورة هامشية ، يخبرنا المؤلف أن « المجتمع العربي مبنيّ ، وظل عبر تاريخه مبنياً ، على نظام من العلاقة الولائية بين التابع - والولي » ؛ وأن العرب لا يستطيعون الأداء الفعلي إلا في مواقف النزاع ، وأن الامتياز عندهم يقوم بصورة خالصة على القدرة على السيطرة على الآخرين ؛ وأن ثقافة العار - وبالتالي الاسلام نفسه - تجعل من الانتقام فضيلة (وهنا يقتبس غليدن بزهو عدد الأهرام ليوم ٢٩ حزيران

١٩٧٠ ، ليظهر أنه « في عام ١٩٦٩ في مصر ارتكبت ١٠٧٠ جريمة قتل أُلقي القبض على فاعليها . وكان ٢٠ ٪ منها يعود إلى رغبة نحو العار ، و ٣٠ ٪ منها إلى رغبة في شفاء غليل نابع من حس وهمي أو حقيقي بالغبن ، و ٣١ ٪ منها إلى رغبة في أخذ الثأر لدم مرق » (وأنه إذا بدا من وجهة نظر غربية « أن الشيء العقلائي الوحيد فيها يخص العرب هو أن يسعوا إلى السلام ، فإن الأمر بالنسبة لهم لا يحكمه هذا النوع من المنطق ، لأن الموضوعية ليست قيمة في نظام القيم عند العرب . »

ويتابع غليدن ، بحماسة أكبر هذه المرة . « ثمة حقيقة تجدر ملاحظتها ، وهي أنه ، بينما يطلب نظام القيم العربي بالتماسك المطلق ضمن المجموعة ، فإنه في الوقت نفسه يشجع لدى أفرادها نوعاً من التنافس مدمراً لذلك التماسك . » وما يهم في المجتمع العربي هو النجاح وحده ؛ وفيه « تبرر الغاية الوسيلة » ؛ والعرب يعيشون « بشكل طبيعي » في عالم يطبعه القلق الذي يتجسد في شك وانعدام للثقة عامين أطلق عليها اسم عدوانية طليقة دون قيد . « والتحايل >أو الذرائعية< نام نمواً كبيراً في الحياة العربية ، كما هو في الاسلام ذاته ، » وحاجة العربي للانتقام تطفئ على كل شيء ، « والا أحسن العربي بعارٍ «مدمر للأنا» لذلك « فإذا كان الغربيون يضعون السلام في مرتبة عالية من سلم القيم » و « إذا كان لدينا وعي شديد النمو بقيمة الوقت » فإن ذلك كله لا يصدق على العرب . « وفي الحقيقة » ينبئنا المؤلف « أنه في المجتمع العربي القبلي (حيث تتأصل القيم العربية) كان القتال ، لا السلام ، هو الوضع الطبيعي للأمور ، لأن الغزو كان إحدى الدعامتين الرئيسيتين للحياة الاقتصادية » . وغرض هذه الخطبة المتفحفة هو أساساً إظهار كون « مرتبة الأهمية المنسوبة إلى عنصر ما مختلفة اختلافاً كبيراً » على سلمَي القيم في الغرب والشرق (قاموس أكسفورد للغة الانكليزية) (١٧) .

هذه نقطة الأوج للثقة الاستشراقية بالنفس . فليس هناك من تعميم لا يتعدى صدقَه مجرد الادعاء التأكيدي إلا ويضفى عليه جلال الحقيقة . وليس ثمة من قائمة نظرية تسرد خصائص الشرقيين إلا وتطبق على سلوك الشرقيين في العالم الفعلي . فمن جهة ثمة الغربيون ، ومن جهة أخرى ثمة عرب - شرقيون ؛ والأولون (دون ترتيب معين) عقلائيون محبون للسلام ، متحررون ، منطقيون ، قادرون على التمسك بقيم حقيقية ، براء من الريبة الطبيعية ؛ والآخرون ليسوا أيّاً من هذه الأوصاف . فمن أية نظرة جماعية ، لكنها رغم ذلك تخصيصية ، للشرق تنبع هذه التقارير ؟ أية مهارات متخصصة ، أية ضغوط تخيلية ، أية مؤسسات وتقاليد ، وأية قوى ثقافية أنتجت هذا التشابه الخاد في وصف الشرق بين كرومر وبلفور ، من جهة ، وسياسيينا المعاصرين ، من جهة أخرى ؟

الجغرافيا التخيلية وتمثيلاتهما : شرقنة الشرق

الاستشراق ، بتحديد دقيق ، ميدان من ميادين الدراسة المتفقهة . وفي الغرب المسيحي يؤرخ لبدء وجود الاستشراق الرسمي بصدر قرار مجمع فينا الكنسي عام ١٣١٢ بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في « العربية ، واليونانية ، والعبرية ، والسريانية في جامعات باريس ، وأكسفورد ، وبولونيا ، وأفينيون ، وسلامانكا . »^(١٨) . غير أن أي مسرد للاستشراق ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار لا المستشرق المحترف وعمله فحسب ، بل كذلك المفهوم ذاته لوجود ميدان من ميادين الدراسة قائم على وحدة جغرافية ، وثقافية ، ولغوية وعرقية اسمها الشرق . لا شك أن ميادين الدراسة لا توجد بذاتها بل تخلق ، ثم تكتسب انسجاماً داخلياً ، وتكاملاً ، مع مرور الزمن لأن الباحثين يندرون أنفسهم بطرق متنوعة لما يبدو مضموناً متفقاً عليه بصورة جماعية . بيد أن من البديهي أن أي ميدان دراسي نادراً ما يكون محدداً بالبساطة التي يدعيها له حتى أكثر معتنقيه حماسة - وهم عادة باحثون ، وأساتذة ، وخبراء ، وأمثالهم . وإلى جانب ذلك ، فإن ميداناً دراسياً ، يمكن أن يتغير بصورة كلية حتى في مجال الفروع الأكثر تقليدية مثل فقه اللغة ، والتاريخ ، والشريعة بحيث يصبح تقديم تحديد شمولي مستقص لمضمونه شبه مستحيل . ولا شك أن هذا يصدق على الاستشراق ، لأسباب شيقة .

أن نتحدث عن تخصص بحثي بوصفه « حقلاً » جغرافياً هو ، في حالة الاستشراق ، أمر ذو دلالة جلية ؛ إذ لا يحتمل أن يتخيل أحد حقلاً مناظراً له اسمه « الاستغراب » . ومنذ هذه اللحظة يصبح الموقف الخاص ، بل ربما الشاذ ، للاستشراق واضحاً . إذ على الرغم من أن كثيراً من فروع الدراسة المتفقهة تنطوي على اتخاذ موقف بإزاء مادة ما ، ولتكن المادة الانسانية مثلاً ، (فاللؤرخ يتعامل مع الماضي الانساني من نقطة خاصة مميزة في الحاضر) فليس ثمة حالة حقيقية قياساً على الاستشراق اتخذ فيها موقف جغرافي ثابت وكلّي نوعاً ما بإزاء عدد شديد التنوع من الوقائع الاجتماعية ، واللغوية ، والسياسية ، والتاريخية . إن المختص بالدراسات الكلاسيكية ، أو باللغات الرومانسية ، بل حتى المختص بالدراسات الأميركية ، يركز على سهم متواضع نسبياً في العالم ، لا على نصف كامل منه . أما الاستشراق فإنه حقل ذو طموح جغرافي وافر . وما دام المستشرقون تقليدياً قد شغلوا أنفسهم بالأشياء الشرقية (فالمختص بالفقه الاسلامي ، تماماً كالمختص باللهجات الصينية أو بالديانات الهندية ، هو مستشرق في عرف من يسمون أنفسهم مستشرقين) فإن علينا أن نتعلم كيف نتقبل حججاً هائلاً لا متمايز

الملاحح بالإضافة إلى مقدرة تكاد تكون لا نهائية على التقسيم التفريعي بوصفها إحدى الخصائص الرئيسية للاستشراق وهي خصيصة متمثلة بجلاء في جمع الاستشراق المشوش بين الغموض الامبراطوري والجزئية الدقيقة .

كل ما سبق يصف الاستشراق من حيث هو فرع من فروع الدراسة الجامعية . وتؤدي اللاصقة اللغوية «ism» في كلمة الاستشراق (orientalism) وظيفة اللاحح على تمييز هذا الفرع عن جميع الفروع الأخرى . وقد كانت القاعدة في التطور التاريخي للاستشراق من حيث هو فرع جامعي ، وما تزال ، إتساع مجاله ، لا تنامي انتقائيته . لقد كان مستشرقو عصر النهضة، مثل إيرينيس وغلبيوم بوسنيل مختصين أولاً في لغات الأقاليم التوراتية، مع أن بوسنل كان يتباهى بأنه يستطيع عبور آسيا وبلوغ الصين دون مترجم . وقد كان المستشرقون ، بشكل عام ، حتى منتصف القرن الثامن عشر باحثين في التوراة ، أو دارسين للغات السامية ، أو مختصين بالاسلام ، أو مختصين بالصين - إذ أن الآباء اليسوعيين (الجزويت) كانوا قد فتحوا أبواب الدراسة الجديدة للصين . ولم يكن مدى آسيا المركزي الفسيح قد فُتح ، جامعياً ، أمام الاستشراق إلى أن استطاع أنكتيل - دوبرون وسير وليم جُونز، في الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، أن يجلوا للفهم الثراء العجيب للأفيسية- والسنسكريتية . ومع منتصف القرن التاسع عشر ، كان الاستشراق قد أصبح مكتنزاً علمياً من الانساع بقدر ما يستطيع المرء أن يتخيل . وعلى هذه الانتقائية الجديدة الظاهرة ، ثمة مؤشران ممتازان : أولهما ، هو الوصف الموسوعي للاستشراق من حوالي ١٧٦٥ إلى ١٨٥٠ الذي قدمه ريمون شفاف في كتابه النهضة الشرقية .^(١٩) وبغض النظر تماماً عن الاكتشاف العلمي للأشياء الشرقية على أيدي المحترفين المتفقيين أثناء هذه المرحلة في أوروبا ، كان ثمة الجائحة الشرقية التي تركت أثرها على كل شاعر ، وكاتب مقالة ، وفيلسوف كبير في هذه المرحلة . وكان مفهوم شفاف أن كلمة « شرقي » تحدد هوية حماسية هاوية أو محترفة لكل ما هو آسيوي ، وكان الآسيوي مرادفاً رائعاً للغريب المدهش ، والمجهول السري ، والعميق والاختصاصي ، وذلك نقل باتجاه الشرق ، متأخر ، لحماسة مشابهة في أوروبا خلال عصر النهضة الرفيع للغاير اليوناني واللاتيني . وقد عبر فيكتور هوغو عام ١٨٥٩ عن هذا التغير في الاتجاه كما يلي : « في عهد لويس الرابع عشر كان المرء هيلينيّ التعرف ، أما الآن فإن المرء استشراقيه »^(٢٠) . ولذلك كان مستشرق القرن التاسع عشر إما باحثاً (مختصاً بالصين ، أو بالاسلام ، أو بالدراسات الهندو-أوروبية) ، أو متحمساً موهوباً (مثل هوغو في الشرقيون ، وغوته في الديوان الغربي الشرقي) ، أو كلا هذين (مثل ريتشارد بيرتن ، إدوارد لين ، فردريك شليغل) .

والمؤشر الدال الثاني على المدى الذي تحول إليه الاستشراق منذ مجمع فينا إلى حفل شمولي ، موجود في الحوليات التي أنتجها القرن التاسع عشر للحقل نفسه . وأبعد هذه الحوليات إتقاناً في مجالها هو كتاب جُول مول سبعة وعشرون عاما من تاريخ الدراسات

الشرقية ، وهو سجل في مجلدين لكل ما له قيمة من أحداث في الاستشراق بين ١٨٤٠ - ١٨٦٧^(٢١). وقد كان مول أميناً للجمعية الآسيوية في باريس ، وكانت باريس لفترة تنوف على النصف الأول من القرن التاسع عشر عاصمة الاستشراق (وعاصمة القرن التاسع عشر نفسه ، كما يرى فالتر بنجمن) . وقد جعل مركز مول في الجمعية موقعه في حقل الاستشراق مركزياً إلى أقصى درجة ممكنة . وليس ثمة من شيء يمسّ آسيا قام به باحث أوروبي خلال هذه الأعوام السبعة والعشرين فات مول أن يدخله ضمن « الدراسات الشرقية » . وطبيعي أن مداخله تتعلق بالمطبوعات ، غير أن مدى التنوع الذي بلغته المادة المطبوعة التي تعني المستشرق الباحث كان مهيباً: العربية ، وعدد لا يحصى من اللهجات الهندية ، والعبرية ، والنبهولية ، والآشورية ، والبابلية ، والمونغولية ، والصينية ، والبورمية ، ولغة ما بين النهرين ، والجاوية - ولا تكاد قائمة فقه اللغة التي اعتبرت استشراقية أن تخصي . وعلاوة على ذلك ، فإن الدراسات الشرقية فيما يظهر تشمل كل شيء من تحقيق النصوص وترجمتها إلى علم النقود ، وعلم الانسان ، وعلم الآثار ، وعلم الاجتماع ، والاقتصاد ، والتاريخ ، والأدب ، والدراسات الثقافية في كل حضارة آسيوية وشمال إفريقية معروفة ، قديمها وحديثها . ويمثل كتاب غوستاف دُوغا تاريخ المستشرقين في أوروبا من القرن الثاني عشر حتى التاسع عشر ، (١٨٦٨ - ١٨٧٠)^(٢٢) تاريخاً مختاراً للشخصيات الرئيسية في هذا الحقل . إلا أن مدى التنوع الممثل في كتابه ليس أقل اتساعاً منه في كتاب مول .

إن لانتقائية كهذه رغم ذلك ، نقاط عماها المؤكدة . لقد كان المستشرقون الجامعيون ذوي اهتمام رئيسي بالمرحلة الكلاسيكية لأية لغة أو مجتمع حدث أن درسوه . ولم تُؤل الدراسة الجامعية للشرق الحديث أو الفعلي اهتماماً ذا شأن حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر ، باستثناء بارز وحيد هو معهد مصر الذي أسسه نابليون . وعلاوة على ذلك ، فإن الشرق الذي تمت دراسته كان ، بشكل عام ، كوناً نصياً . فقد جاء وقع الشرق عبر الكتب والمخطوطات لا عبر مصنّعاتٍ مُحَاكِيةٍ مثل النحت والخزفيات، كما كان انطباع اليونان على عصر النهضة . بل كان حتى التواشج بين المستشرق والشرق نصياً ، وقد بلغ ذلك حدّاً يقال معه عن بعض المستشرقين الألمان في أوائل القرن التاسع عشر إن رؤيتهم الأولى لتمثال هندي ذي ثمانية أذرع كانت كافية لشفائهم شفاءً مطلقاً من ذوقهم الاستشراقي^(٢٣). وعندما كان مستشرق متفقه يسافر في البلد موضوع تخصصه ، فقد كان ذلك دائماً يتم في سياق مبادئ حكمية مجرّدة راسخة تتعلق « بالحضارة » التي كان قد درسها . وندر أن كان المستشرقون على اهتمام بشيء سوى البرهان على سلامة هذه « الحقائق » البالية بتطبيقها ، دون نجاح باهر ، على سكان أصليين لا يفقهونها ، ولأنهم لا يفقهونها فقد كانوا منحطين . وأخيراً ، فإن قوّة الاستشراق ومجاله بحد ذاته لم ينتجا كمية لا بأس بها من المعرفة الإيجابية الدقيقة بالشرق وحسب ، بل كذلك نوعاً من المعرفة من الدرجة الثانية - ويكمن في مواضع مثل الحكاية « الشرقية » وأسطورة الشرق المجهول السري ، ومفهوم الآسيوية الصماء التي لا ينفذ إليها -

وهي معرفة لها حياتها الخاصة ، سمّاها في . جي . كيرنان التسمية الملائمة « حلم اليقظة الأوروبي الجماعي بالشرق . »^(٢٤) وكان لذلك نتيجة طيبة واحدة هي أن عدداً كبيراً من الكتاب المهمين خلال القرن التاسع عشر كانوا متحمسين للشرق : وسليم جداً في اعتقادي أن نتحدث عن جنس أدبي من أجناس الكتابة الاستشراقية ، يتمثل في أعمال هوغو ، وغوته ، ونرفال ، وفلوبير وفترزالد ، وأمثالهم . بيد أن ما يرافق كتابات كهذه بصورة حتمية هو نشوء نمط من الأسطورة العائمة دون ضابط حول الشرق ، شرق لا يشتق من وجهات النظر المعاصرة والأهواء المتحيّزة الشعبية وحسب ، بل كذلك مما أسماه فيكو غرور الأمم والباحثين . وقد أشرت فيما سبق إلى الاستخدامات السياسية لمادة كهذه كما تجسدت في القرن العشرين .

إن احتمال أن يسمي المستشرق نفسه مستشرقاً اليوم أقل مما كان عليه في أي وقت آخر حتى الحرب العالمية الثانية تقريباً . ومع ذلك فإن هذه التسمية ما تزال مفيدة ، كما هو الأمر عندما تستمر الجامعات في طرح مناهج تدريسية أو تأسيس دوائر اللغات الشرقية أو الحضارات الشرقية . ثمة معهد للدراسات الشرقية في جامعة أكسفورد ، ودائرة للدراسات الشرقية في برنستون ، ومنذ عهد قريب جداً ، عام ١٩٥٩ ، أسندت الحكومة البريطانية إلى لجنة شكلتها ، مهمة «دراسة التطورات في الجامعات في ميادين الدراسات الشرقية، والسلافية، والأوروبية الشرقية ، والافريقية ... والنظر في الاقتراحات المقدمة لتطويرها في المستقبل ، وتقديم توصيات حولها»^(٢٥) . ولم يبد في تقرير هَيْتَر ، كما أسميت الدراسة عند ظهورها عام ١٩٦١ ، أي إحساس بالقلق بسبب الطبيعة الفضفاضة لدلالة كلمة شرقي ، التي وجدها التقرير مستخدمة استخداماً مجدياً عملياً في الجامعات الأميركية أيضاً . ذلك أنه حتى أعظم اسم في الدراسات الإسلامية في العالم الانجلو- أميركي ، وهو اتش. أي . آر. جب ، كان يفضل أن يسمي نفسه « مستشرقاً » على أن يسمي نفسه مستعرباً . وكان جب نفسه ، وهو الكلاسيكي العريق ، قادراً على استخدام العبارة الدخيلة البشعة « دراسات اقليمية » دلالة على الاستشراق بوصفها وسيلة لظهور كون المصطلحين « الدراسات الاقليمية » و « الاستشراق » ، في نهاية المطاف ، عنوانين جغرافيين قابلين للتبادل^(٢٦) . الا أن هذا ، في اعتقادي ، تعبير مشوّه عن علاقة أكثر تشويقاً بين المعرفة والجغرافية . وأود الآن أن أناقش هذه العلاقة بإيجاز .

رغم التشتت النابع من عدد كبير من الرغبات والانفعالات ، والصور ، الغامضة جميعاً ، يبدو أن العقل الانساني يصوغ باستمرار وإصرار ما أسماه كلود ليفي - شتراوس « علم المحسوس »^(٢٧) . فالقبيلة البدائية ، مثلاً ، تخصص مكاناً محددًا ، ووظيفة أدائية ، ودلالة ، لكل ما هو موزق في بيئتها المباشرة . وكثير من هذه الاعشاب والأزهار غير ذي فائدة ؛ لكن النقطة التي يطرحها ليفي - شتراوس هي أن العقل يتطلب التنظيم ؛ والتنظيم يتحقق بالتمييز وبملاحظة كل شيء ، وبوضع كل ما يعيه العقل في مكان آمن ، يمكن العثور

عليه من جديد ، ومن ثم بإعطاء الأشياء دوراً ما لتلعبه في البنية الاقتصادية للأشياء والذوات التي تتشكل منها بيئة ما . ولهذا النمط من التصنيف البدئي منطق ، غير أن قواعد المنطق التي تكون بمقتضاها سرخسة خضراء رمزاً للنعمة والبركة في مجتمع ما ، بينما تعتبر في مجتمع آخر مصدراً للأذى ، ليست عقلانية بشكل يمكن التكهن به ولا كونية . ثمة دائماً درجة من الاعتبارية الصرف في الطريقة التي تُرى بها التمايزات بين الأشياء . وترافق هذه التمايزات قيم ذات تاريخ قد تنجلي فيه الدرجة ذاتها من الاعتبارية لو كنا قادرين على نبشها نبشاً كاملاً . ويتضح هذا بما يكفي في الأزياء . إذ لماذا تظهر لصقات الشعر المستعار ، والقباب المطرزة ، والأحذية العالية ذات البكلات ، ثم تختفي عبر عدد من العقود ؟ لا شك أن جزءاً من الاجابة يرتبط بالقيمة النفعية وجزءاً آخر بالجمال القائم في طبيعة الزي . لكن إذا أقرنا بأن جميع الأشياء في التاريخ ، مثل التاريخ نفسه ، هي من صنع الانسان ، فإننا نستطيع أن ندرك ، بتقدير ، إلى أي مدى يمكن لكثير من الموجودات والأمكنة والأزمنة أن تُخصَّصَ بادوات ومعاني محددة لا تكتسب سلامة موضوعية إلا بعد أن تتم عملية التخصيص المذكورة . ويصدق هذا بشكل خاص على الأشياء قليلة الشيوع نسبياً . مثل الأجانب ، والمولدات التهجينية ، والسلوك « غير السوي » .

يعقل جداً أن يطرح المرء منظومة تقول ان بعض الموجودات المتميزة عن غيرها هي من نتاج العقل وصنعه ، وإن هذه الموجودات لا تمتلك سوى واقعية اختلافية فيما تبدو وكأنها موجودة وجوداً موضوعياً . إن جماعة من البشر تعيش على بضعة هكتارات من الأرض ستقيم حدوداً بين أرضها ومحيطها المباشر وبين ما هو خارج عن ذلك ، وتسمي ما يقع عبر حدودها « أرض البرابرة » . وبكلمات أخرى ، إن هذه الممارسة الكونية ، أي تحديد مجال مألوف في ذهن المرء يسمّى مجال «نا» ، ومجال غير مألوف خارج مجال «نا» يسمّى مجال «هم» ، هي طريقة في خلق مجالات جغرافية يمكن أن تكون مطلقة الاعتبارية . وأنا أستخدم كلمة « اعتبارية » هنا لأن الجغرافيا التخيلية من غط « أرضنا - أرض البرابرة » لا تشترط أن يعترف البرابرة أنفسهم بهذا التمييز ، بل يكفي لـ «نا» نحن أن نقيم هذه الحدود في أذهاننا ؛ وفي هذه الحال يصبح «هم» «هم» بمقتضى ما نفعله نحن ، ونُحدّد كلنا أرضهم وعقليتهم بأنها مختلفتان عما «لنا» . وإلى حد ما ، تبدو المجتمعات الحديثة والبدائية وكأنها ، هكذا ، تشقّ الشعور بهويتها بطريقة سلبية . فقد كان ممكناً جداً لآثيني في القرن الخامس أن يشعر بأنه ليس بربرياً بقدر ما كان يشعر ، إيجابياً ، بأنه آثيني . وتواكب الحدود الجغرافية الحدود الاجتماعية ، والعرقية ، والثقافية بطرق متوقعة . ومع ذلك ، فكثيراً ما يكون المعنى الذي يشعر به المرء بأنه غير أجنبي قائماً على فكرة ، تفقر إلى الدقة الصارمة ، عما هو « هناك في الخارج » عبر أرض المرء نفسه . ويبدو أن ثمة عدداً كبيراً من الافتراضات ، والترابطات ، والتخيّلات التي ترزح ماثلة المجال اللامألوف الذي يقع خارج المجال الخاص للانسان . كتب الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار مرة تحليلاً لما سماه « شعريات المكان »

<أسس شعرية المكان>^(٢٨)، يقول فيه إن داخل المنزل يكتسب حساً بالألفة والحميمية، والسرية، والأمان وهماً أو حقيقة، بسبب التجارب التي تُعائِن مع الزمن على أنها ملائمة له. وفضاء المنزل الموضوعي - زواياه، وردّهاته، وقبوه، وغرفته - أقل أهمية بكثير مما يضافى عليه شعرياً؛ وما يضافى عليه هو عادة خصيصة ذات قيمة تخيلية أو مجازية بمقدورنا أن نحسها ونسميها؛ وعلى هذا النحو، يمكن أن يكون المنزل مشبوحاً، أو ذا جوّ بيتي، أو كالسجن، أو سحرياً. وبهذا يكتسب الفضاء دلالة انفعالية، بل حتى عقلانية، عبر عملية من نمط شعري، بحيث تنقلب أبعاد المسافة الفارغة، التي لا هوية لها محددة، إلى معانٍ لنا هنا في الداخل. وتحدث العملية نفسها حين نتعامل مع الزمن. فكثير مما يرتبط في أذهاننا بفترات مثل «منذ زمن بعيد» و«البداية» و«في آخر الزمن» - أو حتى ما نعرفه عن هذه الفترات - هو شعري مصنوع. إن عبارة «منذ زمن بعيد» تمتلك، بالنسبة لمؤرخ مختص بالملكة المصرية الوسيطة، نوعاً من المعنى شديد الوضوح، ولكن حتى هذا المعنى ذاته لا يبذل تماماً الخصيصة التخيلية، شبه الاختلاقية، التي يشعر بها المرء متربصة في زمن شديد التباين والبعد عن زمننا نحن. ذلك أنه ما من شك في أن الجغرافيا والتاريخ التخيليين يساعدان العقل على أن يزيد إحساسه بذاته حدةً وتوتراً عن طريق تحديد المسافة والفرق بين ما هولصيق به وما هو قصي عنه. وليس هذا بأقل صدقاً على المشاعر التي كثيراً ما نحس بها من أننا كنا سنشعر بأننا في جو أكثر حميمية و«بيتية» لو كنا في القرن السادس عشر أو في جزر تاهيتي.

بيد أنه ليس ثمة من جدوى في أن نتظاهر بأن كل ما نعرفه عن الزمان والمكان، أو بالحري عن التاريخ والجغرافيا، هو تخيلي أكثر منه أي شيء آخر. إذ أن ثمة أشياء فعلية كالتاريخ الإيجابي والجغرافيا الإيجابية اللذين حققا إنجازات ضخمة في أوروبا والولايات المتحدة. والباحثون الآن يمتلكون بحق قدراً أكبر من المعرفة بالعالم، ماضيه وحاضره، مما عرفوا، مثلاً، في عصر غيبون. لكنّ هذا لا يعني أنهم يعرفون كل ما تمكن معرفته، أو أن ما يعرفونه - وذلك أكثر أهمية - قد نفى نفيّاً فعلاً المعرفة التخيلية، الجغرافية والتاريخية، التي ما فتئت أناقشها. وليس ثمة من حاجة الآن لمناقشة ما إذا كان هذا النمط من المعرفة التخيلية يفعم التاريخ والجغرافيا أو يطغى عليهما ويثقلهما. دعنا نقل، لل لحظة الحاضرة فقط، إن هذه المعرفة قائمة كشيء أكبر مما يبدو أنه مجرد معرفة إيجابية.

منذ أقدم الأزمنة تقريباً، كان الشرق في أوروبا شيئاً أكبر مما كان معروفاً عنه تحريياً. وكما أظهر آر. وو. سذرّن بأناقة بالغة، فإن فهم أوروبا لنمط واحد من الثقافة الشرقية - هي الثقافة الإسلامية - كان، على الأقل حتى أوائل القرن الثامن عشر، جاهلاً لكنه معقد متشابك^(٢٩). ذلك أن تداعيات معينة حول الشرق - لم تكن جاهلة إطلاقاً، كما أنها لم تكن واسعة الاطلاع - تبدو دائماً وكأنها تتمحور حول مفهوم وجود شرق ما. أنظر إلى الفصل بين الشرق والغرب. إنه يبدو حاداً ومميزاً مع ظهور الألياذة. وتظهر

خاصتان ، من أكثر الخواص المرتبطة بالشرق عمق تأثير ، في مسرحية إسخيلس الفُرس ، وهي أقدم المسرحيات الأثينية الباقية ، وفي مسرحية يوريبيدس الباكثيون ، وهي آخر المسرحيات الباقية . يصور إسخيلس حسَّ الكارثة الذي يحتاج الفرس حين يعلمون أن جيوشهم ، بقيادة الملك كُسِيرْكَيْس قد دمرها الاغريقيون . وتغني الجوقة الشيد التالي :

« الآن تنوح أرض آسيا كلها

بحسَّ بالخواء

كسيركسس قاد الجيوش إلى الأمام ، أوه ، أوه ،

كسيركسس قضي عليه ، ويله ، ويله ،

خطط كسيركسس جميعها أجهضت

في سفن البحر .

لماذا لم يُنزل داريوس إذن

ضرراً برجاله

حين قادهم إلى المعركة

ذلك القائد للرجال المحبوب من سوسه ؟ » (٣٠)

ما يهم هنا هو أن آسيا تتكلم عبر الخيال الأوروبي وبفضله ، هذا الخيال الذي يصوّر منتصراً على آسيا - هذا العالم «الآخر» العدائي عبر البحار . ولآسيا تُنسب مشاعر الخواء ، والضياع ، والكارثة ، مشاعر تبدو بعد ذلك باستمرار جزء الشرق كلما تحدى الغرب . وثمة ، أيضاً ، بكائية تندب كون الشرق ، في ماضٍ ما مجيد ، أوفر حظاً وأعظم أداءً وفاعليّةً ، وكونه هو نفسه انتصر على أوروبا .

وفي مسرحية الباكثيون ، التي قد تكون أكثر المسرحيات الآتيكية آسيويةً ، يعاد ديونيسُس صراحة إلى أصوله الآسيوية وإلى افراط المجاهيل السريّة الآسيوية ذي التهديد الغريب . وتقضي على بنثيس ، ملك طيبة ، أمّه ، آغاف ، ومواطنوها الباكثيون . وهكذا يعاقب بنثيس عقاباً مريعاً لأنه تحدى ديونيسس برفضه الاعتراف بقوته أو بألوهيته. وتنتهي المسرحية باعتراف عام بالقوة المرعبة للإله ذي السلوكية الشاذة . ولم يخف المعلقون المحدثون على مسرحية الباكثيون في ملاحظة المدى الواسع الفائق لتأثيراتها الفكرية والجمالية ، غير أنه لا مفر من رؤية الجزئية التاريخية الإضافية : وهي أن يوريبيدس « كان دون شك قد تأثر بالجانب الجديد الذي كانت المذاهب التعددية الديونيسيسية قد اكتسبته في ضوء الديانات النشوانية الأجنبية من بنديس ، وسيبيل ، وسابازيس ، وأدونيس ، وآيزيس ، والتي دخلت اليونان من آسيا الصغرى وشرقي المتوسط ثم انتشرت عبر بايريس وأثينا خلال سنوات الحروب البيلوبونيسية المحبطة والمتزايدة لا عقلانية باستمرار» (٣١) .

وسيطل جانبا الشرق اللذان برزا في هذا الزوج من المسرحيات وميزاه فيهما عن الغرب متخللين أساسيين ، للجغرافيا التخيلية الأوروبية . ذلك أن حداً فاصلاً قد رُسم بين قرتين : أوروبا قوية وفصيحة ، وآسيا مهزومة ونائية . وإسخيلس يمثل آسيا ويجسمها . ويجعلها تنطق بشخص الملكة الفارسية الهرمة ، أم كسيركسس ؛ وأوروبا هي التي تفصح عن الشرق ؛ وهذا الإفصاح هو امتياز خاص مكتسب لا لسيد كالدمية ، بل لخالق حق أصيل قوته الواهبة للحياة تثل ، وتحى ، وتشكل ، ذلك الفراغ الخطر الصامت ، لولا فاعليتها ، والواقع خلف الحدود المألوفة . وثمة علاقة قياسية بين أوركسترا إسخيلس ، التي تحتوي العالم الآسيوي ، كما يتصوره المسرحي الاغريقي ، وبين المغلف المتفقه للبحث الاستشراقي ، الذي سيحتضن بدوره المدد الآسيوي المترامي السديمي ويعرضه لتحليل متقصد متعاطف ، أحياناً ، لكنه أبداً مسيطر . وثمة ، ثانياً ، التخلل الأساسي الذي يصور الشرق خطراً محرضاً ، إذ أن العقلانية تلغم وتهدد من قبل الافراطات الشرقية التي تبدو نقيضاً مبهم الجاذبية لكل ما يؤلف قيماً عادية معروفة . والفرق الذي يفصل الشرق عن الغرب يتجسد رمزياً في الصرامة التي يرفض بها بنثيس ، في البدء ، النساء الباكيتيات المصابات باهستيريا . وحين يصبح هو نفسه باكتيا ، في مرحلة تالية ، فإنه يُدمر لا لأنه استسلم لدوينسيس بالدرجة الأولى ، بل لأنه كان قد أخطأ تقدير حجم تهديده منذ البدء . والموعظة التي يهدف يوربيدس إلى تقريرها تزداد احتدامية بحضور قدموس وترسياس في المسرحية . وهما كهلان عالمان يدركان أن «السيادة» وحدها لا تحكم البشر^(٣٢) ، وأن ثمة أشياء أخرى كالمحاكمة التي تعني ، كما يقولان ، القيام بوزن قوة القوى الأجنبية وزناً سليماً والوصول ، بخبرة وحكمة ، إلى تلاؤم معها . ومن الآن فصاعداً فإن المجاهيل السرية الشرقية ستؤخذ مأخذ الجد لأسباب ليس أقلها أهمية أنها تتحدى الذهن الغربي العقلاني دافعة إياه إلى ممارسات جديدة لطموحه وقوته الدائمين الجليدين .

لكن انقساماً واحداً رئيسياً ، كالانقسام بين الغرب والشرق ، يقود إلى انقسامات أصغر ، خصوصاً حين تؤدي المبادرات والمشاريع العادية للحضارة إلى نشاطات تنطلق باتجاه الخارج كالرحلات ، والفتوحات ، والتجارب الجديدة . وفي العالمين الكلاسيكيين اليوناني والروماني أضاف الجغرافيون ، والمؤرخون ، ورجال دولة مثل يوليوس قيصر ، والخطباء ، والشعراء إلى مخزون التراث الشعبي التصنيفي الذي يفصل بين العروق ، والأقاليم ، والأمم ، والعقول ؛ وكان معظم ذلك خدمة للذات ، وبرز إلى الوجود ليبرهن أن الرومان واليونانيين كانوا متفوقين على أعماط البشر الأخرى . غير أن الاهتمام بالشرق كان له ترائه الخاص من التصنيف والتركيب السلافي . ومنذ القرن الثاني ق.م. على الأقل ، لم يكن ليخفى على أي رحالة أو عاهل متطلع إلى الشرق وذو طموح ، أن هيرودوتس المؤرخ . الرحالة ، كاتب الحوليات القضيولي دون حدود ، والاسكندر - الملك ، المحارب ، الفاتح العلمي ، كانا قد زارا الشرق من قبل . ولذلك قُسم الشرق إلى أقسام فرعية : مناطق

عُرفت سابقاً، وزيّرت، وفتحت من قبل هيرودوتس والاسكندر وخلفائهما ومناطق أخرى لم تعرف سابقاً، ولم تُزرّز أو تُفتح. ثم أكملت المسيحية إقامة أجواء ومناطق ضمن - شرقية فوجد شرق أدنى وشرق أقصى، شرق مألوف - يسميه رينيه غروسيه «امبراطورية شرقي المتوسط»^(٣٣)، وشرق جديد طارئ. ومن أجل هذا تناوس الشرق وتناوب في جغرافيا العقل بين كونه عالماً قديماً يرجع إليه المرء كما يرجع إلى عدن أو الفردوس، ليؤسس هناك صورة معدولة جديدة للقديم، وبين كونه مكاناً جديداً إطلاقاً يرده المرء كما ورد كولومبس أميركا، ليؤسس عالماً جديداً (رغم المفارقة الفكهة الكامنة في كون كولومبس ظن أنه كان يكتشف جزءاً جديداً من العالم القديم). ومن المؤكد أن أيّاً من هذين الشرقيين لم يكن أيّاً من هذين الأمرين بصورة خالصة: بل إن تناوسهما، وقدرتهما المغرية على الايحاء، وطاقتها على استثارة العقل وتشويشه في الوقت نفسه، هي الشيء المثير فيهما.

تأمل كيف أصبح الشرق منذ القدم، وبخاصة الشرق الأدنى، معروفاً في الغرب بوصفه نقيض الغرب المتمم له. كان ثمة الكتاب المقدس وبزوغ المسيحية وانتشارها. وكان ثمة رحالون مثل ماركو بولو الذي رسم خطوط التجارة وخلق نسقاً لنظام مقنن للتبادل التجاري، ومثل لودوفيكودي فارثيا وبيترو ديلا فالي من بعده؛ وكان ثمة مؤلفون للحكايات الخرافية مثل ماندفيل؛ وكان ثمة حركات الفتوح الشرقية المهيبة بالطبع، وفي مقدمتها الاسلام؛ وكان ثمة الحجاج المقاتلون كالصليبيين بشكل رئيسي. وقد نشأ من مادة الأدب الذي ينتمي إلى هذه التجارب كلها سجل حفظ ذو بنية داخلية متماسكة. ومن هذا كله ينبع عدد محدود من الكبسولات النمطية: الرحلة، التاريخ، الخرافة، النموذج النمط، والمواجهات التماحكية. وتلك هي العدسات التي من خلالها يجرب الشرق ويُعاين، وهي تصوغ لغة انصدام بين الشرق والغرب كما تصوغ تصوّره وشكله. وما يمنح العدد الهائل من المواجهات شيئاً من الوحدة، مع ذلك، هو التناوس الذي كنت أتحدث عنه قبل قليل. ذلك أن شيئاً ما أجنبياً وقصياً بوضوح يكتسب لسبب أو لآخر، مكانة أكثر، لا أقل، مألوفية، ويميل المرء إلى أن يتوقف عن محاكمة الأشياء بوصفها إما جديدة كلية أو معروفة كلية؛ وتنشأ فصلة جديدة وسيطة، فصلة تسمح برؤية أشياء جديدة تُرى للمرة الأولى، وكأنها صور معدولة لأشياء عُرفت سابقاً. وليست مثل هذه الفصلة، جوهرياً، طريقة من طرق تلقي المعلومات جديدة بقدر ما هي نهج في السيطرة على ما يبدو تهديداً لنظرة مؤسّسة إلى الأمور. وإذا كان على العقل أن يتعامل فجأة مع ما يعتبره شكلاً من أشكال الحياة جديداً جده جذرية، كما بدا الاسلام لأوروبا في أوائل العصور الوسطى، فإن الاستجابة، بشكل عام، تكون محافظة ودفاعية. وقد اعتبر الاسلام صورة معدولة جديدة مخادعة لتجربة ما سابقة - هي في هذه الحالة المسيحية. يُكبح التهديد، وتفرض قيم مألوفة نفسها، وفي النهاية يخفف العقل من وطأة الضغط الواقع عليه بإفساح مكان للأشياء في ذاته وتمثلها بوصفها إما «أصلية» أو «تكرارية». ومنذ تلك اللحظة فإن الاسلام «يُعالج» ويساس، وتُخضع جدته الطارئة

وإيحائيته للسيطرة بحيث تؤسس تمييزات ظلية الفروق نسبياً لم يكن ليتمكن أن تؤسس لو أن جدة الاسلام الحام كانت قد تركت دون أن تُعالج . ولذلك فإن الشرق كله يتناوس بين ازدراء الغرب لما هو مألوف ، ورعدة المتعة - أو الخوف - التي تتملكه أمام جدة الطارىء . بيد أنه ، فيما يخص الاسلام ، كان الشعور بالخوف - إن لم يكن دائماً بالاحترام - الذي أحسّته أوروبا ، طبيعياً ومسوّغاً . فبعد وفاة محمد عام ٦٣٢ م ، تنامت سيطرة الاسلام العسكرية في البدء ، ثم الثقافية والدينية ، تنامياً هائلاً . وسقطت فارس ، وسوريا ومصر أولاً ، ثم تركيا ، ثم شمال إفريقيا ، في أيدي الجيوش الاسلامية . وفي القرنين الثامن والتاسع فتحت اسبانيا ، وصقلية ، وأجزاء من فرنسا . وبمجيء القرنين الثالث عشر والرابع عشر كان حكم الاسلام قد توغل شرقاً حتى الهند ، واندونيسيا ، والصين . وفي مواجهة هذا الاجتياح الفائق لم يكن بوسع أوروبا أن تقدم استجابة سوى الخوف والشعور بالرهبة . ولم يكن لدى المؤلفين المسيحيين ، الذين شهدوا الفتوحات الاسلامية ، غير اهتمام ضئيل بعلم المسلمين ، وثقافتهم العالية ، وجلالهم في كثير من الأحيان ، هؤلاء المسلمين الذين كانوا ، كما وصفهم غيبون : « معاصرين لأكثر الأحداث الأوروبية ظلاماً وخمولاً » (إلا أن غيبون أضاف ، بشيء من الرضى ، « منذ ارتقت خلاصة العلم في الغرب ، يبدو أن الدراسات الشرقية ضعفت وانحطت »^(٣٤)). وكان الشعور النمطي لدى المسيحيين حول الجيوش الشرقية هو أنهم « كان مظهرهم مظهر سرب من النحل ، إنما بيد ثقيلة فقد خربوا كل شيء . » هكذا كتب إرنهست ، الذي كان رجل دين في مونت كاسينو في القرن الحادي عشر^(٣٥) .

لم يصبح الاسلام رمزاً للرعب ، والدمار ، والشيطاني ، وأفواج من البرابرة المعقوتين ، بصورة اعتباطية . فبالنسبة لأوروبا ، كان الاسلام رجة مأساوية دائمة . وحتى نهاية القرن السابع عشر كان « الخطر العثماني » مترتباً بأوروبا ممثلاً بالنسبة للحضارة المسيحية كلها تهديداً دائماً . ومع مرور الزمن امتصت الحضارة الأوروبية هذا الخطر وأحداثه العظيمة ، وخبراته الموروثة ، وشخصياته ، وفضائله ، ورذائله وحولته شيئاً منسوجاً في لحمه الحياة الأوروبية . وفي انكلترا عصر النهضة وحدها ، كما يورد صموئيل تشو في دراسته الكلاسيكية الهلال والوردة ، كان أي رجل متوسط التعليم والذكاء « يجد في متناوله ويستطيع أن يرى على مسارح لندن عدداً كبيراً نسبياً من الأحداث المفصلة في تاريخ الاسلام العثماني وتجاوزاته إلى أوروبا المسيحية »^(٣٦) . والنقطة الدالة هي أن ما ظل متداولاً حول الاسلام كان صورة معدولة مصغرة بالضرورة عن تلك القوى العظيمة الخطرة التي صار الاسلام رمزاً لها في أوروبا . وكان تمثيل الأوروبيين للمسلمين ، أو العثمانيين ، أو العرب ، كما كانت شخصيات والتر سكوت العربية ، دائماً طريقة للسيطرة على الشرق المهيب ؛ ويصدق هذا إلى حد ما على مناهج المستشرقين المعاصرين المتفقيهن ، الذين لم يكن موضوع دراستهم الشرق ذاته بقدر ما كان الشرق وقد جعل معروفاً ، وبالتالي أقل إرهاباً لجمهور القراء الغربيين .

ليس ثمة ما يثير الجدل أو يدعو إلى اللوم في مثل هذا التدجين للغريب المدهش؛ فهو يحدث بين كل الثقافات دون شك، وبين كل بني البشر. ومع ذلك، فإن النقطة التي أثيرها هنا هي تأكيد حقيقة كون المستشرق، تماماً مثل أي إنسان آخر في الغرب الأوروبي فُكر بالشرق أو جربَه، قد قام بهذا النمط من العمليات الذهنية. لكن ما هو أكثر أهمية هو العدد المحدود من المفردات والصور التي تفرض نفسها نتيجة هذه العمليات. وتلقَى الغرب للاسلام مثل مطلق على ذلك، مثل قام بدراسته دراسة مثيرة للاعجاب نورمن دانيل. لقد كان أحد الضوابط المقيدة التي أثرت على المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الاسلام ينبع من عملية قياسية؛ ما دام المسيح هو أساس العقيدة المسيحية، فقد افترض - بطريقة خاطئة - أن محمداً كان للاسلام ما كانه المسيح للمسيحية. ومن ثم إطلاق التسمية التماحكية «المحمدية» على الاسلام، والنعت الآلي «المتحل» على محمد (٣٧). ومن هذا التصور الخاطئ وكثير غيره «تشكلت دائرة مغلقة» لم يكسرها حتى مرة واحدة التخريج التخيلي * فقد كان التصور المسيحي للاسلام متكاملًا ومكتفياً بذاته. «(٣٨) أصبح الاسلام صورة - والكلمة لدانييل، غير أنها فيما يبدو لي تنطوي على دلالات مهمة للاستشراق بشكل عام - لم تكن وظيفتها أن تمثل الاسلام في ذاته بقدر ما كانت تمثّل الاسلام للمسيحي القروسطي.

«إن الميل الثابت لاهمال ما عناه القرآن، أو ما اعتقد المسلمون أنه عناه، ولما اعتقده المسلمون أو ما فعلوه في أحوال معينة، يتضمن بالضرورة أن المذهب النابع من القرآن والمصادر الاسلامية الأخرى، مثل في شكل قادر على إقناع المسيحيين؛ وكان لمزيد من الاشكال المتطرفة فرصة أن تلقى قبولاً كلما ازدادت المسافة اتساعاً بين الكتاب والجمهور وبين حدود الاسلام. ولم يكن الغرب ليقبل أن ما يقول المسلمون إنهم يؤمنون به هو فعلاً ما يؤمنون به إلا بدرجة كبيرة من التقاعس. فقد كان ثمة صورة مسيحية لم يتخلّ الغرب عن تفاصيلها (حتى تحت ضغط الحقائق الواضحة) إلا إلى أدنى درجة ممكنة، أما خطوطها العامة فإنه لم يتخلّ عنها أبداً. وقد وجدت ظلال من الفروق، ضمن إطار عام فقط. وكانت جميع التصويبات التي أدخلت رغبة في تحقيق مزيد من الدقة مجرد دفاع عما كان قد اتضح حديثاً أنه عرضة للنقد، أي تدعيماً لبنية طرأ عليها الضعف. فالرؤية المسيحية كانت نصباً عالياً لم يكن يمكن أن يقوض حتى من أجل إعادة بنائه. «(٣٩).

وقد ازدادت هذه الصورة المسيحية الصارمة للاسلام حدة وتوتراً بطرق لا تحصى كان بينها، خلال العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة، تشكيلة واسعة من الشعر، والجدال المتفقه، والتطير الشائع (٤٠). وبحلول هذا الوقت، كان الشرق الأدنى قد أدغم تماماً في التصور المسيحي اللاتيني للعالم - كما حدث في أغنية رولان حيث تُصور عبادات العرب على أنها تشمل

* : التخريج « هنا بمعنى الاخراج إلى الخارج ، أو تحويل الشيء إلى شيء خارجي .

ماهومت وأبولو . ومع منتصف القرن الخامس عشر ، كما أظهر آر . وو . سَدْرُنْ بذكاء لامع ، أصبح واضحاً للمفكرين الغربيين الجادين «أن عليهم أن يفعلوا شيئاً ما حول الاسلام» الذي كان قد قلب الموقف بعض الشيء بوصوله عسكرياً إلى أوروبا الشرقية . ويروي سَدْرُنْ حدثاً احتدامياً بين ١٤٥٠ و ١٤٦٠ حين حاول أربعة رجال متفقيين هم جون أوف سيفوفيا ، ونيكولاس أوف كوسا ، وجان جرمان ، وإينياس سيلقيس (البابا بولس II) أن يعالجوا الاسلام من خلال «مؤتمر» . وكانت الفكرة فكرة جون أوف سيفوفيا ؛ وكان يُتَوَى للمؤتمر أن يكون مؤتمراً معداً لمواجهة الاسلام يحاول فيه المسيحيون أن يحملوا المسلمين على اعتناق المسيحية بالجملة . « وقد اعتبر جون المؤتمر أداة ذات وظيفة سياسية بالإضافة إلى وظيفته الدينية المحددة ، وبعبارة ستُسمَّى وترأ حساساً في صدور المحدثين ، قال أنه حتى لو استمر المؤتمر عشر سنوات فإنه سيكون أقل كلفة وأقل تدميراً من الحرب . » ولم يكن الرجال الأربعة على اتفاق ؛ إلا أن الحدث حاسم لأنه كان محاولة على درجة جيدة من التسفست واللطافة - وجزءاً من محاولة أوروبية عامة من بُيِّدَ الى لوثر - لوضع شرق ممثِّل للشرق فعلاً أمام أوروبا ، ولمسرحة الشرق وأوروبا معاً بطريقة متناسقة . وكان القصد من ذلك أن يوضَّح المسيحيون للمسلمين أن الاسلام لم يكن أكثر من صورة معدولة ضالة للمسيحية . ويختتم سَدْرُنْ كلامه كما يلي :

«إن أكثر الأشياء جلاء لنا الآن هو عجز أي من أنظمة الفكر هذه (المسيحية الأوروبية) عن تقديم إيضاح مقنع إقناعاً تاماً للظاهرة التي انطلقت هذه الأنظمة لايضاحها (الاسلام) وعجزها إلى حد أبعد عن أن تؤثر في مجرى الأحداث العلمية بشكل حاسم . وعلى مستوى عملي لم تكن الأحداث في النهاية كما تكهن بها أكثر المراقبين ذكاء : لا بالقدر نفسه من الخير ولا بالقدر نفسه من السوء ؛ وقد يكون جديراً بالملاحظة أن الأحداث لم تأت بصورة أفضل مما أنت عليه حين توقع خير الحُكَّام ، بثقة ، أن تنتهي نهاية سعيدة . هل حدث أي تقدم في معرفة المسيحيين للاسلام ؟ لا بد لي أن أعبر عن اقتناعي بأنه كان ثمة تقدم . حتى إذا كان حل المشكلة قد ظل غائباً عن الأبصار بعناد ، فقد أصبح التعبير عن المشكلة وتقريرها أكثر تعقيداً أو أكثر عقلانية ، وأكثر اتصالاً بالتجربة . . . ولقد أخفق الباحثون الذين أجهدوا أنفسهم في دراسة مشكلة الاسلام في العصور الوسطى في إيجاد الحل الذي يبحثوا عنه وتمنوه . بيد أنهم طوروا عادات للعقل وقوى للدراك قد تستحق . في رجال آخرين وفي حقول دراسة أخرى ، النجاح . »^(١١).

إن أفضل قسم من تحليل سَدْرُنْ ، هنا وفي أمكنة أخرى من تاريخه الوجيز لأراء الغرب في الاسلام ، هو إظهاره لكون ما يصبح في النهاية أكثر تشديداً وتعقيداً وتشابكاً هو جهل الغرب ، لا جسد ما من المعرفة الغربية الايجابية التي تزداد حجماً ودقة . ذلك أن الاختلاقات لها منطقها الخاص ، وجدلية نموها وانحطاطها الخاصة . لقد كُذِّسَتْ فوق محمد في العصور الوسطى حزمة من الخصائص التي تطابقت مع « شخصية أنبياء (الروح الحرة) [في القرن الثاني عشر] الذين ظهروا في أوروبا ، وادعوا أنهم صادقون ، وجمعوا وراءهم أتباعاً . » وبطريقة مشابهة ، فما دام محمد قد

اعتبر ناشراً لوجي زائف ، فقد أصبح هو كذلك تجسيدا للشبق ، والفسق ، والشذوذ الجنسي ، وسلسلة كاملة من الخيانات المتنوعة التي اشتقت جميعاً بصورة « منطقية » من انتحالاته المذهبية^(٤٢) . وهكذا اكتسب الشرق ممثلين ، بوجه من القول ، وغثيلات ، كان كل منها أكثر محسوسية ، وأكثر تطابقاً داخلياً ، مع أحد الأوضاع الطارئة الغربية ، مما كان قد سبقه . وكان أوروبا ، بعد أن استقرت مرة على اعتبار الشرق موضعاً ملائماً لتقمص اللانهاشي في شكل نهائي ، أصبحت عاجزة عن الاقلاع عن هذه الممارسة ؛ ويصبح الشرق والشرقي ، عربياً ، مسلماً ، أو هندياً ، أو صينياً ، أو أيّاً كان ، شبه تقمصات زائفة تكرارية لأصل عظيم (المسيح ، أوروبا ، الغرب) يفترض أنهم كانوا يقلدونه . ولم يتغير مع الزمن غير مصدر هذه الأفكار الغربية الترجسية الطابع ؛ أما شخصيتها الأساسية فلم يطرأ عليها من تغير . وهكذا نجد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر تصديقاً عاماً لكون « الجزيرة العربية على حواشي العالم المسيحي ملجأً طبيعياً للمهرطقة العصاة »^(٤٣) ، وأن محمداً كان مرتدّاً داهية ؛ بينما سيكون مستشرق باحث ، ومختص المعني ذلق ، في القرن العشرين ، هو من يشير إلى أن الاسلام ليس في الحقيقة إلا هرطقة آرية من الدرجة الثانية^(٤٤) .

الآن يكتسب وصفنا المبدي للاستشراق بأنه حقل متفقه محسوسية جديدة . فالخقل هو غالباً فضاء مغلق . ومفهوم التمثيل مفهوم مسرحي : فالشرق مسرح عليه يحصر المشرق بأكمله ، وعلى هذا المسرح ستظهر شخصيات دورها هو أن تمثل الكل الأوسع الذي تنبع هي منه . ويبدو الشرق ، إذن ، لا امتداداً دون حدود خارج العالم الأوروبي المألوف ، بل حقلاً مغلقاً ، مسرحاً تمثيلياً ملصقاً بأوروبا . والمستشرق ليس إلا الفرد المختص بمعرفة تحمل مسؤوليتها أوروبا كلها ، بالطريقة نفسها التي يكون بها جمهور من المشاهدين ، تاريخياً وثقافياً ، مسؤولاً عن (ومستجيباً لـ) مسرحيات نظمها ، تقنياً ، الكاتب المسرحي . وفي أعماق هذا المسرح الشرقي يكمن مخزون مسرحي (ريبرتوار) ثقافي هائل تبتعث مواد الفردية عالماً رائعاً في ثرائه : : الفينيقي ، وكليوباترا ، وعدن ، وطرواده ، وسدوم ، وعاموره ، وعشتار ، وآيزيس ، وأوزيريس ، وملكة سبأ ، وبابل ، والجن ، والمجوس > الثلاثة < ، ونيينوى ، وبرستر جُون ، وماهومت ، وعشرات آخرين ؛ وضعيات إطارية ، وفي بعض الحالات أسماء فقط ، نصف متخيلة ، نصف معروفة ؛ عفاريت ، وشياطين ، وأبطال ، ورعب ، ولذات ، وشهوات . وقد تغذى الخيال الأوروبي بإغراق من هذا المخزون : فبين العصور الوسطى والقرن الثامن عشر استقى مؤلفون رئيسيون مثل أريوستطو ، وميلتن ، ومارلو ، وتاسو ، وشكسبير ، وسرفانتيس ، وناظمو أغنية رولان وقصيد السيد ، من كنوز الشرق من أجل إنتاجهم بطرق أبرزت خطوط الصور والأفكار والشخصيات التي تسكن الشرق ومنحتها حدة ونصاعة أكبر . وبالإضافة إلى ذلك ، فقد دفع الكثير مما اعتبر بحثاً استشراقياً متفهماً في أوروبا بأساطير عقائدية إلى موضع الفاعلية ، حتى حين بدت المعرفة وكأنها تتقدم بحق .

ثمة مثل بارز على كيفية التقاء الشكل المسرحي بالصور المتفكّهة في مسرح الاستشراق ، هو

كتاب باريلمى ديريلو المكتبة الشرقية ، الذي طبع ، بعد وفاته ، عام ١٦٩٧ مع مقدمة لأنطوان غالان . وتعتبر مقدمة تاريخ كمبرج للاسلام الذي صدر حديثاً كتاب المكتبة الشرقية ، جنباً إلى جنب مع إنشاء جورج سِيل التمهيدي لترجمته للقرآن (١٧٣٤) ، وكتاب سيمون أوكلّي تاريخ العرب (١٧٠٨ ، ١٧١٨) « ذات أهمية بالغة » في زيادة « الفهم الجديد للاسلام » اتساعاً ، وفي إيصاله إلى جمهور قارئ أقل جامعية^(٤٥). وهذا وصف قاصر لعمل ديريلو الذي لم يكن مقصوراً على الاسلام كما كان كتابا سِيل وأوكلّي . وباستثناء واحد هو كتاب يوهان هوتنغرتاريخ الشرق الذي ظهر عام ١٦٥١ ، فقد بقي المكتبة الشرقية المرجع الرئيسي السائد في أوروبا حتى أوائل القرن التاسع عشر . وكان مجال لكتاب في الحقيقة هائلاً . وقد قارن غالان ، الذي كان أول مترجم لألف ليلة وليلة ، ومستعرباً متميزاً ، بين ما حققه ديريلو وبين كل عمل سابق له بملاحظة المدى العريض الهائل لمشروعه . وقد قرأ ديريلو عدداً كبيراً جداً من المؤلفات ، كما يقول غالان ، بالعربية ، والفارسية ، والتركية مما جعله قادراً على الاطلاع على معلومات حول قضايا كانت قد بقيت حتى ذلك الوقت محجوبة عن الأوروبيين .^(٤٦) وبعد أن قام ديريلو ، أولاً ، بتأليف قاموس لهذه اللغات الشرقية ، تابع عمله ليدرس التاريخ ، والشريعة ، والجغرافيا ، والعلوم ، والفنون في الشرق بكلاً غطيها الرائع الخارق والحقيقي الصادق . ومن ثمّ قرأ أن يؤلف كتابين الأول مكتبة ، وهو قاموس مرتب على حروف الهجاء ، والثاني مجموعة مختارات (انطولوجي) . ولم ينته سوى القسم الأول فقط .

وفي مسرده للمكتبة ، يقول غالان أن كلمة «الشرقي» كان قد خطط لها أن تشمل بصورة رئيسية شرقي المتوسط (The Levant)، مع أن المرحلة الزمنية التي تغطيها المكتبة ، يتابع غالان بإعجاب ، لم تبدأ أبدأ مع خلق آدم وتنته في الزمن الذي «نحيا فيه نحن» : بل إن ديريلو قد أوغل في التاريخ إلى ما قبل ذلك ، إلى زمن « غابر أكثر قدماً » كما وصف في التواريخ المدهشة الخرافية ، إلى «مرحلة الجماعة المسماة» السليمانيين السابقين على آدم . . ومع اطراد وصف غالان ، نعرف أن المكتبة ، كانت « مثل اي » تاريخ آخر للعالم ، إذ أن ما حاولت أن تفعله هو أن تقدم جامعاً للمعرفة المتاحة للإنسان عن قضايا مثل الخلق ، والطوفان ، وخراب بابل ، إلى آخر ذلك ، بفارق ، هو أن مصادر ديريلو كانت شرقية ، وقد قسم التاريخ إلى نوعين : مقدس ومدنّس (وكان اليهود والمسيحيون في الأول ، والمسلمون في الثاني) وإلى عهدين : ما قبل الطوفان وما بعده . وهكذا استطاع ديريلو أن يناقش تواريخ شديدة التباين مثل المغول ، والتتار ، والأتراك ، والسلافيين ؛ وقد تناول أيضاً جميع أقاليم الأمبراطورية الاسلامية من الشرق الأقصى إلى أعمدة هرقل ، بعاداتها ، وطقوسها ، وتقاليدها ، وشروحها ، وسلاطاتها ، وقصورها ، وأنهارها ونباتاتها . وعمل كهذا ، رغم أنه أولى شيئاً من الاهتمام إلى « مذهب ماهومت الشاذ » الذي أنزل أضراراً بالغة بالمسيحية « كان أكثر دقة وإتقاناً في إحاطته من أي عمل آخر سابق عليه . ويختتم غالان « إنشاء » بطمأنة القارئ بإسهاب إلى أن مكتبة ديريلو « مفيدة ومرضية » بشكل فريد ؛ إذ أن المستشرقين الآخرين مثل بوشتل ، وسكاليجر ، وغوليس ، وبوكوك ، وارينس أنتجوا

دراسات استشراقية كانت ضيقة جداً في طبيعتها النحوية ، أو المعجمية ، أو الجغرافية ، أو ما شابه ذلك . وكان ديربيلو وحده قادراً على أن يكتب كتاباً يستطيع إقناع القراء الأوروبيين بأن دراسة الثقافة الشرقية أكثر قيمة من أن تكون دون مردود أو ثمار . وديربيلو وحده ، كما يرى غالان ، حاول أن يشكل في أذهان قرائه فكرة كافية الاتساع عن معنى أن يعرف الانسان الشرق ويدرسه . فكرة بمقدورها أن تفعل شيئين في آن واحد : أن تملأ العقل ، وأن تشبع توقعات المرء العظيمة سابقة التصور^(٤٧) .

في مثل جهود ديربيلو ، اكتشفت أوروبا قدرتها على احتواء الشرق وعلى شرفته ، وفي ما يقوله غالان عن مادته ومادة ديربيلو الشرقية ، يظهر من مكان لآخر شعور واضح بالفوقية . كما أنه في أعمال جغرافي القرن السابع عشر مثل رافائيل دومان ، كان بمقدور الأوروبيين أن يدركوا أن الشرق كان يتجاوز ويحالف إلى عالم عتيق مع تطور العلوم الغربية^(٤٨) . لكن ما يبدو واضحاً ليس الميزة النابعة من امتلاك منظور غربي وحسب ، بل أن ثمة أيضاً التقنية الظاهرة المتمثلة في تناول خصوصية الشرق الهائلة وتحويلها بصورة منتظمة ، بل أبجدية أيضاً ، إلى شيء في متناول معرفة العامة في الغرب . وحين قال غالان عن ديربيلو إنه يشبع توقعات الانسان فقد عني ، فيما أعتقد ، أن المكتبة لم تحاول أن تعيد النظر في الأفكار المتداولة المتوارثة عن الشرق . ذلك أن ما يفعله المستشرق هو أن يؤثّق الشرق ويؤكدّه في أعين قرائه ؛ وهو لا يحاول ، أو يرغب في ، زعزعة القناعات الثابتة . وكل ما فعلته المكتبة الشرقية هو أنها مثلت الشرق بصورة أكثر كمالاً ووضوحاً ، فاستحال ما كان ربما مجموعة لا تماسك بينها من الحقائق المكتسبة دون انتقاء والمتعلقة بشكل غامض بتاريخ بلدان شرقي المتوسط ، والصور التوراتية ، والثقافة الاسلامية ، وأسماء الأماكن وهلمّ جراً ، إلى شاسعة (بانوراما) شرقية عقلانية من الألف إلى الياء . تحت المدخل المتعلق بمحمد سرد ديربيلو أولاً جميع أسماء النبي ، ثم انتقل إلى تأكيد قيمة محمد العقائدية والمذهبية كما يلي :

« هذا هو المتحلل المشهور ماهومت ، المؤلف والمؤسس هرطقة اتخذت لها اسم الدين ، نسُميها نحن الماهومتية . راجع المدخل (إسلام). وقد نسب مفسرو القرآن وفقهاء الشريعة الاسلامية ، أو الماهومتية ، إلى هذا النبي المزيف كل المذاهب التي نسبها الآريون ، والبولسيون ، أو البوالسة ، والهرطقة الآخرون إلى يسوع المسيح ، مجردين إياه في الوقت نفسه ، من ألوهيته . . . »^(٤٩) .

و « المحمدية » هي التسمية الأوروبية العلائقية (والمهنية) ، أما « الاسلام » وهو الاسم الصحيح ، فإنه يُسَقَطُ ويُدرَج تحت مدخل آخر . « الهرطقة . . . » التي نسُميها نحن الماهومتية « تُلْتَقَطُ » بوصفها تقليداً لتقليد مسيحيّ للدين الحق . ومن ثم يستطيع ديربيلو أن ينتقل في المسرد التاريخي الطويل لحياة محمد ، إلى عملية سردية مباشرة تقريباً . غير أن الموضوع الذي يُخصّصه لمحمد هو المهم في المكتبة . ذلك أن الخطر النابع من هرطقة طليقة دون قيد ينتفي بتحويل هذه الهرطقة إلى مادة مكشوفة عقائدياً جاهزة للترتيب الأبجدي . وهكذا لا يبقى محمد منفلاً يُجوب

العالم الشرقي فاسقاً ، لا أخلاقياً ، مهدداً ، بل يجلس في هدوء في حيزه (البارز دون شك) على مسرح الاستشراق^(٥٠) . ويُعطى محمد نسباً ، وتفسيراً ، بل حتى تطوراً ، تنطوي كلها تحت الجمل الخبرية البسيطة التي تمنعه من الشرود إلى مكان آخر .

إن صوراً مثل هذه عن الشرق هي صور من حيث أنها تمثل ذاتاً كبيرة جداً أو تشكل تعبيراً عنها - ذاتاً تنتشر ، في غياب هذه الصور ، انتشاراً يقربها من المحال ؛ وتمنع هذه الصور الانسان القدرة على إدراك هذه الذات أو معانيها ؛ ثم إن هذه الصور هي ، كذلك ، شخصيات ترتبط بأنماط كالمغرورين والمتباهين ، والبخلاء ، والشريين ، الذين أنتجهم ثيوفراستس ، ولابروييه ، أو سيلدن . وربما لم يكن صحيحاً تماماً أن يقال إن المرء يرى شخصيات مثل الجندي المختال المتباهي ، أو محمد المتحل ، ما دام الحصر الأسلوبى لشخصية ما يُفترض في أفضل الحالات أن يسمح للمرء باستيعاب نمط نوعي كلي دون صعوبة أو التباس . ومع ذلك ، فإن شخصية محمد كما يرسمها ديريلو هي صورة لأن النبي المزيف جزء من تمثيل مسرحي عام يسمّى الشرقي تُتضمّن ذاته > الكلية في المكتبة .

يستحيل فصل الطبيعة التعليمية للتمثيل الذي يقدمه الاستشراق عن الأجزاء الأخرى من الأداء . وفي عمل متفقه مثل المكتبة الشرقية ، التي كانت نتيجة لدراسة وبحث منتظمين ، يفرض المؤلف نظاماً ضابطاً على المادة التي عليها يعمل ؛ وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه يريد أن يكون جلياً للقارئ أن ما تنقله الصفحة المطبوعة هو حكم منظم منسق على المادة . وهكذا فإن ما تنقله المكتبة هو فكرة عن قوة الاستشراق وفعاليته اللتين تذكّران القارئ باستمرار بأن عليه ، منذ الآن ، لكي يصل الشرق ، أن يمر عبر المشابك والتقنيات التي يقدمها المستشرق . ولا يقتصر الأمر على أن الشرق يعدل بحيث يستجيب للضوابط الأخلاقية للمسيحية الغربية ، بل إن الشرق يحاط بسلسلة من الآراء والأحكام التي تدفع العقل الغربي لأغراض التصويب والتحقيق ، لا إلى مصادر شرقية أولاً ، بل إلى أعمال استشراقية أخرى . ويصبح المسرح الاستشراقي ، كما أسميه عبر هذه الدراسة ، نظاماً من الصرامة الأخلاقية والمعرفية . ومن حيث هو فرع من فروع الدراسة يمثل المعرفة الغربية المؤسسة للشرق ، فإن الاستشراق يغدو بذلك ممارسة ذات اتجاهات ثلاثة : على الشرق ، وعلى المستشرق ، وعلى « المستهلك » الغربي للاستشراق . وسيكون خطأ ، فيما أعتقد أن نقل من شأن العلاقة ذات الاتجاهات الثلاثة التي تتأسس بهذه الطريقة . ذلك أن الشرق (« في الخارج هناك » باتجاه الشرق) يُصوّب ، بل يعاقب أيضاً ، لوقوعه خارج حدود المجتمع الأوروبي : عالم « نا » نحن ؛ وهكذا يشرقن الشرق . وتلك عملية لا تقتصر على تحديد الشرق باعتباره إقليم المستشرق ، بل إنها كذلك تفرض على القارئ الغربي المتدنى أن يقبل تقنيات المستشرق (مثل مكتبة ديريلو الأبجدية) باعتبارها الشرق الحقيقي . وتصبح الحقيقة ، باختصار ، وظيفة أدائية من وظائف المحاكمة المتفكّهة ، لا المادة نفسها التي تبدو ، بمرور الزمن ، وكأنها تدين حتى بوجودها نفسه للمستشرق .

وليس من الصعب أن نفهم هذه العملية التعليمية أو أن نعللها . وينبغي أن يتذكر المرء من جديد أن جميع الثقافات تفرض تصويبات على النواقع الحام ، محوِّلة إياه من موجودات عائمة دون ضابط إلى وحدات للمعرفة . ولا تكمن المشكلة في أنه هذا التحويل يحدث بالفعل ، إذ أنه طبيعي جداً أن يقاوم العقل الانساني هجوم الغرابة التي لم تخضع لمعالجة بعد عليه ؛ ولذلك فإن الثقافات كانت دائماً تميل إلى إخضاع الثقافات الأخرى لتحولات كاملة ، متلقية إياها لا كما هي بل ، من أجل مصلحة المتلقي ، كما ينبغي أن تكون . غير أن الشرقي ، على أية حال ، كان دائماً ، بالنسبة للغرب مثل جانب ما من جوانب الغرب ؛ ففي نظر بعض الرومانسيين الألمان ، مثلاً ، كانت الديانة الهندية جوهرياً صورة شرقية معدولة من الحلولية الجرمانية المسيحية . ومع ذلك فإن المستشرق يأخذ نفسه دائماً بتحويل الشرق من شيء إلى شيء آخر : وهو يفعل ذلك من أجل نفسه ، ومن أجل ثقافته ، وفي بعض الحالات من أجل ما يظنه مصلحة الشرقي . وعملية التحويل هذه منتظمة منضبطة ؛ فهي تدرّس ، ولها جمعياتها الخاصة ، ودورياتها ، وتقاليدها ، ومفرداتها ، وبلاغتها التي ترتبط كلها ، بطرق أساسية ، بالمعايير الثقافية والسياسية السائدة في الغرب وتنبع ، في الوقت نفسه ، من هذه المعايير ، والتي تميل ، كما سأظهر فيما بعد ، إلى أن تصبح أكثر ، لا أقل ، كلية في ما تحاول أن تفعله إلى درجة أن المرء ، حين يقوم بمسح الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين ، يخرج بانطباع طاع هو انطباع عن تخطيطات الاستشراق الخالية من الحساسية للشرق بأكمله .

تتجلى البداية المبكرة لهذه التخطيطات من الأمثلة التي قدمتها لصور تمثيل الغرب للشرق في العصر الكلاسيكي اليوناني . أما مدى الفصاحة والوضوح الذي بلغته هذه الصور المتأخرة ، التي بنيت على الصور المبكرة ، ومدى العناية المفرطة الذي بلغته تخطيطاتها ، ومدى الفاعلية الاحتدامية للموضع الذي احتلته في الجغرافيا التخيلية الغربية ، فيمكن أن توضح إذا انتقلنا الآن إلى جحيم دانتي . لقد كان إنجاز دانتي الحقيقي في الملهاة الإلهية أنه جمع بسلاسة بين التصوير الواقعي العادي وبين نظام من القيم المسيحية كوني وسرمدي . وما يراه دانتي الحاج إذ يتجول في الجحيم ، والمطهر ، والفردوس هو رؤيا فذة ليوم القيامة . يرى باولو وفرنيسكا ، مثلاً ، وقد حشرا في الجحيم إلى الأبد بسبب آثامهما ، ومع ذلك فإنهما يُعَانَتَان وهما يلعبان ، بل يعيشان بالفعل ، أذوار الشخصيات والأفعال التي انتهت بها إلى حيث سيكونان إلى الأبد . وهكذا فإن كلاً من الشخص في رؤيا دانتي لا يمثل نفسه فقط بل إنه كذلك تمثيل نمطي لشخصيته وللمصير الذي حُصَّ به . ويظهر « موميتو » - محمد - في فصل (كانتو) ٢٨ من الجحيم . وقد وضع في الثامنة من دوائر الجحيم التسع . وفي التاسعة من المالبولج العشر ، وهي دائرة من الخنادق الكئيبة التي تحيط بمعقل الشيطان في الجحيم . وهكذا فقبل أن يبلغ دانتي محمداً ، يمر عبر دوائر تحتوي على أناس آثامهم من مرتبة أدنى : ذوي الشهوات الجاحمة ، وذوي الأطماع ، والشرهين ، والهرطقة ، وذوي الغضب الجامح ، والمدفوعين برغبة الانتحار ، والمجدفين باسم الرب . وبعد محمد ، ثمة فقط المزيفون والخونة (وبينهم يهوذا ، وبروتس ، وكاسيس) قبل أن يبلغ الانسان قعر الجحيم ،

حيث يوجد الشيطان ذاته : ويتمي محمد ، بهذه الصورة ، إلى تركيب سلالتي متصلب من الشرور ، في فصله من يسميهم دانتي « ناشرو الفضيحة والفتنة » . وعقاب محمد ، وهو أيضاً مصيره الأبدي ، عقاب مثير لاشمئزاز من غط فريد . فهو أبداً يقطع إلى نصفين من ذقنه إلى دبره ، مثل برمبل تمزق أضلاعه ، كما يقول دانتي . ولا يوفر شعر دانتي على القارئ عند هذه النقطة أيّاً من تفاصيل يوم الحشر التي تؤدي إليها عقوبة باهرة كهذه : فأمعاء محمد وبرازه يوصفان بدقة لا تني . ويشرح محمد مسببات عقابه لدانتي ، مشيراً كذلك إلى علي ، الذي يتقدمه في صف الآثمين الذين يشقّهم الشيطان الحارس إلى نصفين : كما يطلب محمد من دانتي أن يحذر رجلاً اسمه ، فرا دولشينو ، وهو قسيس مرتدّ دعا أصحابه إلى المشاركة الجماعية في النساء والممتلكات وأنهم بأنه كانت له خلية ، مما ينتظره من عذاب . ولا بد أن القارئ قد أدرك الآن أن دانتي رأى تطابقاً بين الشهوانية المقرّفة لدى محمد ودولشينو ، وبين ادعائهما لمكانة دينية بارزة كذلك .

إلا أن هذا ليس كل ما لدى دانتي ليقوله عن الاسلام . فقبل ذلك تظهر جماعة صغيرة من المسلمين في الجحيم . ويقف ابن سينا وابن رشد ، وصالح الدين بين أولئك الوثنيين الفضلاء لذين يحصرون ، جنباً إلى جنب مع هيكتور ، وإينياس ، وإبراهيم ، وسقراط وأفلاطون ، وأرسطو ، في الدائرة الأولى من الجحيم ، ليقاسوا هناك أقل درجة ممكنة من العقاب (بل عقاباً شريفاً في الواقع) لأنهم لم يُمنّحوا نعمة الوحي المسيحي . ويعجب دانتي ، طبعاً ، بفضائلهم وإنجازاتهم ، لكنما كان عليه أن يصدر عليهم حكماً ، مهما كان خفيفاً ، لأنهم لم يكونوا مسيحيين ، بالمصير إلى الجحيم . إذ لا شك أن الأبدية ملغٍ عظيم للتمايزات والفروق ، غير أن الأعراف البالية والاستثناءات الخاصة المتمثلة في وضع إشراقيين سابقين على المسيحية في الفصلية نفسها من اللعنة « الوثنية » مع مسلمين تالين للمسيحية ، لا تسبب أي قلق لدانتي . ورغم أن القرآن يميز المسيح بأنه نبيّ ، فإن دانتي اختار أن يعتبر الفلاسفة المسلمين العظام والملك المسلم < صلاح الدين > جهلةً بالمسيحية . ثم إن كونهم قادرين على أن يسكنوا المستوى الرفيع نفسه الذي يسكنه أبطال الماضي الكلاسيكي الغابر وحكماؤه هو رؤيا معزولة عن التاريخ ، تشبه رؤيا رافائيل في جداريته « مدرسة أثينا » التي يقف فيها ابن رشد على أرض المجمع (الأكاديمية) كتناً إلى كتف مع سقراط وأفلاطون (شبيهاً بما يحدث في كتاب فينيلون حوار الموق (١٧٠٠ - ١٧١٨) حيث يدور نقاش بين سقراط وكوفوشوس) .

وتشكل تميزات دانتي وإدراكه الشعري الصافي للاسلام مثلاً على الحتمية الخطئية بل الكونية (كوزمولوجية) تقريباً التي يصبح بها الاسلام ومثلوه المعينون مخلوقات أنتجها الفهم الغربي الجغرافي ، والتاريخي ، وفوق كل شيء ، الأخلاقي ؛ فالمعلومات التجريبية حول الشرق أو حول أي من أجزائه لا تشكل إلا عاملاً ضئيلاً ، وما هو هام وحاسم هو ما أسميه هنا الرؤيا الاستشرائية ، وهي رؤيا لا تقتصر بأي حال على الباحث المحترف ، بل إنها ملك مشترك لكل من فكر بالشرق في الغرب . وتزيد طاقات دانتي الشعرية من حدة توتر هذه المنظورات التي يعاين

لشرق من خلالها ، وتجعلها أكثر لا أقل تمثيلاً ، وتُبَيِّن محمد ، وصالح الدين ، وابن رشد وابن سينا ، في نظام كوني رؤيوي - يُثَبِّتُون ، ويُعَدُّون ، ويُؤَطَّرُون ، ويُسَجِّنُون ، دون اعتبار لشيء سوى « وظيفتهم الأدائية » والأنساق التي يحققونها فوق خشبة المسرح التي يظهرون عليها . وقد وصف إشعيا برلين تأثير مثل هذه المواقف بالطريقة التالية :

في مثل هذا النظام الكوني يكون عالم الانسان (وفي صورة معدلة أخرى يكون الكون كله) تركيباً سلالياً واحداً شاملاً لكل شيء . وهكذا فإن تعليل وجود كل شيء منه كما هو موجود ، وحيث هو موجود ، وفي زمن وجوده ، وتعليل كونه يفعل ما يفعله ، هو ، بحد ذاته ، تبيان غايته وإلى أي مدى ينجح في تحقيق هذه الغاية ، وما علاقات التنسيق والانضواء بين الغايات التي تسعى إليها مختلف الذوات الساعية إلى غايات في الهرم المتناغم الذي تشكله هذه الذوات مجتمعة . وإذا كانت هذه صورة للواقع صحيحة ، فإن التعليل التاريخي ، مثل جميع أشكال التعليل ، ينبغي أن يتكون ، قبل كل شيء ، من نسبة الأفراد والجماعات والأهم والأجناس كل إلى مكانه السليم في النسق الكوني . وأن نعرف الموقع « الكوني » لشيء ما أو لشخص ما هو أن نقول ما هو وماذا يفعل ، وفي الوقت نفسه ، أن نقول لماذا يجب أن يكون كما هو وأن يفعل ما يفعله ؛ ومن هنا ، فإن يكون الشيء وأن يمتلك قيمة ، أن يوجد وأن يمتلك وظيفة أدائية (وأن يحقق هذه الوظيفة بنجاح كامل تقريباً) هي ، جميعاً ، أمر واحد بذاته . فالنسق والنسق وحده ، هو الذي يبرز إلى الوجود كل ما هو كائن ويؤدي إلى خروجه من الوجود ، ويمنحه الهدفية أي القيمة والمعنى ؛ وأن نفهم هو أن نتصور أنساقاً ؛ وكلما أمكن لحدث أو فعل أو شخصية أن يظهر كونه حتمياً إلى درجة أكبر ، كلما كان قد فهم فهماً أفضل ، كلما كانت بصرية الباحث أكثر نفاذاً ، وكلما كنا أكثر قرباً إلى الحقيقة الواحدة النهائية . وهذا الموقف مناقض للتجريبية مناقضة عميقة .^(٥١)

وكذا هو ، بالفعل ، موقف المستشرق بشكل عام ، فهو يشارك السحر والأساطير في امتلاك طبيعة النظام المغلق الماثلة في كونه محتوياً لذاته ، مدعماً لذاته . وفي نظام كهذا تكون الأشياء ما هي لأنها ما هي لمرة واحدة وإلى الأبد ، ولأسباب وجودية (انطولوجية) لا تستطيع أي مادة تجريبية أن تغيرها ، أو تزعزعها عن موضعها . والمواجهة الأوروبية مع الشرق ، وبشكل خاص مع الاسلام ، دعمت هذا النظام في تمثيل الشرق وحولت الاسلام ، كما اقترح هنري بيرن ، إلى التجسيد الخالص لذات خارجية بُنِيَتْ نقيضاً له الحضارة الأوروبية كلها منذ العصور الوسطى . وقد كان لانحطاط الامبراطورية الرومانية نتيجة للغزو البربري أثر مليء بالمفارقة الضدية ، هو تمثيل الأساليب البربرية في الثقافات الرومانية والمتوسطية أي في رومانيا ، بينما كانت نتيجة الغزو الاسلامي الذي بدأ في القرن السابع ، في رأي بيرن ، إزاحة مركز الثقافة الأوروبية بعيداً عن البحر المتوسط ، الذي كان آنئذ منطقة عربية ، وابتحاج الشمال . « وبدأت الجرمانية تلعب دورها في التاريخ ، فحتى تلك اللحظة كان التراث الروماني مستمراً دون انقطاع . أما الآن فإن حضارة جرمانية - رومانية أصيلة كانت في طريقها إلى التبلور » . وانغلقت أوروبا على نفسها ، وأصبح الشرق - حين لم يكن مجرد مكان يذهب إليه المرء للتجارة - ثقافياً ، وفكرياً ، وروحياً خارج أوروبا

والحضارة الأوروبية التي أصبحت بكلمات بيرن « مجتمعاً واحداً مسيحياً عظيماً ملتصقاً ومحدداً بالمؤسسة الكنسية . . . وغدا الغرب الآن يعيش حياته الخاصة . »^(٥٢) وفي قصيدة دانتى ، وأعمال بيتر المبجل ، والمستشرقين الكلونيكين الآخرين ، وفي كتابات المباحين المسيحيين ضد الاسلام من غيرت أوف توجنت ، وبيد ، إلى روجر بيكن ، ووليم أوف طرابلس ، وبيرشارد أوف ماونت صهيون ، ولوثر ، وفي قصيدة السيد وفي أغنية رولان ، وفي عطيل شكسبير (هذا المنتهك للعالم) ، في كل ذلك يمثل الشرق والاسلام دائماً في صورة خارجي له دور خاص ليلعبه داخل أوروبا .

والجغرافيا التخيلية ، ابتداء من الصور الباهرة التي نجدها في الجحيم ، إلى الخيالات الشرية التي يقدمها ديريبلو في المكتبة الشرقية ، تمنح الشرعية لمفردات ولكون من الانشاء التمثيلي تختص بمناقشة الاسلام والشرق وفهمهما ؛ وما يعتبره هذا الانشاء حقيقة - كون محمد منتحلاً ، مثلاً - هو جزء مكوّن مؤسس من الانشاء ، وتقرير يجبر الانشاء المرء على أن يقرره كلما ورد الاسم « محمد » ؛ ويكمن تحت جميع الوحدات المختلفة للانشاء الاستشراقي ، وبهذا أغني ببساطة المفردات التي تستخدم كلما كان الشرق موضوع حديث أو كتابة - طقم من المجازات الممثلة ؛ وهذه المجازات هي بالنسبة للشرق - أول للاسلام ، وهو مدار اهتمامي الرئيسي هنا - كما الأزياء المؤسلة بالنسبة للشخصيات في مسرحية ما ، فهي ، مثلاً ، كالصليب الذي يحمله الانسان العادي ، أو كالزّي متعدد الألوان الذي يرتديه هارلكوين في مسرحية من مسرحيات الملهاة الفنية* وبكلمات أخرى ، فنحن لسنا بحاجة إلى البحث عن التطابق بين اللغة المستعملة لوصف الشرق والشرق نفسه ، لا لأن هذه اللغة غير دقيقة ، بل لأنها لا تحاول أن تكون دقيقة أصلاً . فما تحاول هذه اللغة أن تفعله ، كما حاول دانتى ذلك في الجحيم ، هو في وقت واحد أن تميّز الشرق وتصفه باعتباره أجنبياً ، وأن تتمثله بشكل خططي على خشبة مسرح جمهوره ومديره وممثلوه كائنون لأجل أوروبا فقط ؛ ومن هنا التذبذب بين المألوف والأجنبي ، فمحمد هو دائماً المنتحل (فهو مألوف ، لأنه يتظاهر بأنه كالمسيح الذي نعرفه) وهو دائماً الشرقي (أي أجنبي ، إذ رغم كونه بشكل ما « مثل » المسيح فهو في الحساب الأخير ، ليس مثله) .

وبدلاً من إدراج قائمة لجميع المجازات المرتبطة بالشرق - بغرابته ، وبتمايزه ، وبمحسنيته الغربية المدهشة وهلم جرا - فإننا نستطيع أن نصدر تعميمات حول هذه المجازات كما تنوقلت عبر عصر النهضة ؛ فهي جميعاً خبرية وذاتية البرهان ؛ والزمن الذي تستخدمه هو اللازمي السرمدي ؛ وهي تخلق انطباعاً بالتكرار والقوة ؛ وهي دائماً منازرة لمعادل أوروبي ، محدد أحياناً وغير محدد أحياناً أخرى ، لكنها ذات مرتبة أدنى إطلاقاً من هذا المعادل . ولوصف هذه الوظائف الأدائية كلها يكفي غالباً أن نستخدم صيغة الكينونة البسيطة « هو كائن » > أو صيغة الجملة الاسمية « هو طويل » < وهكذا فإن محمداً (كائن) منتحل ، وقد رُسِمَت العبارة نفسها وجعلت

لاهوتية في مكتبة ديريلو ، ومنحت طبيعة احتدامية من قبل دانتي . وليس ثمة من حاجة لتقديم خلفية تاريخية ، إذ أن الدليل المطلوب لادانة محمد متضمن في الصيغة (هو كائن) . والمستخدم للعبارة لا يسوّغها أو يدعمها ، كما أنه لا يبدو ضرورياً أن يقال إن محمداً «كان» متحلاً ؛ وكذلك فإن المرء لا يحتاج إلى أن يقدر اللحظة واحدة أن تكرر العبارة قد لا يكون ضرورياً ، فالعبارة تُكرّر ، ومحمد هو متحل ، وكل مرة يلفظ المرء العبارة يصبح محمد متحلاً أكبر ، ويكتسب مؤلف العبارة درجة أعلى بقليل من السلطة المرجعية من كونه قد أعلنها . ومن ثم فإن عنوان سيرة محمد المشهورة التي كتبها هنري بريدو في القرن السابع عشر هو الطبيعة الحقيقية للانتحال . وأخيراً فإن من الطبيعي أن فصلات مثل المتحل (أو الشرقي ، في هذا المجال) تتضمن ، بل إنها تتطلب ، نقيضاً ما هو بشيء آخر عن طريق الخداع ، ولا هو بحاجة إلى تحديد هوية صريح إلى ما لا نهاية . وهذا النقيض هو «الغربي» أو ، في حالة محمد ، المسيح .

فلسفياً ، إذن ، إن غط اللغة أو الفكر أو الرؤيا التي ما زلت أسميها في هذا البحث بصورة عامة نجداً الاستشراق ، هو شكل من أشكال الواقعية الجذرية (الراديكالية) . وأي امرئ يستخدم الاستشراق - وهو عادة معالجة أسئلة ، أو أشياء ، أو خصائص ، أو أقاليم اعتبرت شرقية ، يخصص ، ويسمي ، ويثبت ، ويشير إلى ما يتحدث عنه ، أو ما يفكر به ، بلفظة أو عبارة يُرى فيها بعد أنها « اكتسبت طبيعة الواقع أو ، ببساطة أشد ، أصبحت عين الواقع . والاستشراق ، من وجهة نظر بلاغية ، هو بشكل مطلق تشرحي وتعدادي : واستخدام مفرداته ، هو الاشتغال بتخصيص الأشياء الشرقية بدقة ، وتقسيمها إلى أجزاء تسهل السيطرة عليها . أما نفسياً ، فإن الاستشراق شكل من أشكال العصاب التوهمي (بارانويا) ومعرفة من غط آخر مختلف - على سبيل المثال - عن المعرفة التاريخية العادية . وهذه في اعتقادي ، بضع من النتائج التي تؤدي إليها الجغرافيا التخيلية والحدود الاحتدامية التي تقوم برسمها . غير أن ثمة تحولات هي ، تحديداً ، تحولات حديثة لهذه النتائج المشرقة . وإلى هذه سألتفت الآن .

٣

مشاريع

من الضروري أن نتفحص النجاح الأكثر ألقاً للاستشراق على صعيد الفاعلية العملية حتى لو لم يكن ذلك إلا من أجل أن ندرك الخطأ التام (ومناقضة الحقيقة) الكامنين في الفكرة المهددة بعمق التي عبر عنها ميشليه حين قال ، إن « الشرق يتقدم ، لا يقهر ، خطراً حاسماً

على آلهة النور بسحر أحلامه ، وبسحر ظليته» (٥٣). لقد مرت العلاقات الثقافية ، والمادية ، والفكرية بين أوروبا والشرق بمراحل لا تحصى ، رغم أن الخط الفاصل بين الشرق والغرب قد ترك أثراً محدداً دائماً على أوروبا . ومع ذلك ، فقد كان الغرب بشكل عام هو الذي زحف على الشرق ، لا العكس . والاستشراق هو المصطلح النوعي الشامل الذي أستخدمه في هذه الدراسة لوصف التناول الغربي للشرق : الاستشراق هو الفرع من فروع المعرفة الذي تنوّل به انشرق (وبه يُتناوّل) بطريقة منتظمة ، من حيث هو موضوع للتعلم ، والاكتشاف ، والتطبيق . إلا أنني ، إضافة إلى ذلك ، استخدمت المصطلح لتخصيص تلك المجموعة من الأحلام ، والصور ، والمفردات المتوفرة لكل من حاول أن يتحدث عما يقع شرق الخط الفاصل . وهذان البعدان للاستشراق ليسا غير متطابقين ، لأن أوروبا ، باستخدامهما معاً ، استطاعت أن تزحف على الشرق ، بأمانٍ وبمعنى غير مجازي . وهنا أود أن أناقش ، بشكل رئيسي ، الأدلة المادية على هذا الزحف .

بالنسبة لأوروبا كان الشرق ، باستثناء الاسلام ، حتى القرن التاسع عشر ميداناً ذا تاريخ مستمر من السيطرة الغربية التي لم تُتحدّد . ويصدق هذا بجلاء على التجربة البريطانية في الهند ، وعلى التجربة البرتغالية في جزر الهند الشرقية ، والصين ، واليابان ، وعلى التجريبتين الفرنسية والاطالية في أقاليم مختلفة من الشرق . وكان ثمة أمثلة متقطعة لمواقف متصلة للسكان الاصليين تحاول خلخلة السكينة الناعمة كما حدث في ١٦٣٨ - ١٦٣٩ حين طردت مجموعة من المسيحيين اليابانيين البرتغاليين من المنطقة ؛ إلا أن الشرق العربي والاسلامي ، بشكل عام ، كانا الوحيدين اللذين واجها أوروبا بتحدّد لم تجد له حلاً على الأصبعة السياسية ، والفكرية ، ولزمن قصير ، الاقتصادية أيضاً . فقد حمل الاستشراق في داخله ، إذن ، لمعظم تاريخه ، سمة موقف أوروبي إشكالي بإزاء الاسلام ؛ وحول هذا الجانب شديد الحساسية من الاستشراق سيتمحور اهتمامي في الدراسة الحاضرة . لقد كان الاسلام ، دون شك ، استفزازاً حقيقياً بطرق عديدة . فقد كان قريباً من المسيحية قريباً مقلقاً جغرافياً وثقافياً . وقد استقى من التقاليد اليهود - هيلينية ، واستعار بشكل خلاق من المسيحية ، وكان بمقدوره أن يفاخر بنجاحات لا تنافس عسكرياً وسياسياً . بل إن ذلك لم يكن كل شيء . فالأصقاع الاسلامية تقوم مجاورة للأصقاع التوراتية ، بل حتى فوقها ؛ وأكثر من ذلك ، فإن قلب المجال الاسلامي كان دائماً ولا يزال الاقليم الأكثر قرباً إلى أوروبا ، وهوما سمي بالشرق الأدنى ، أو المشرق الأدنى . والعربية والعبرية لغتان ساميتان ، وهما معاً تفرزان ، وتعيدان إفراز ، موادّ هي باستمرار ذات أهمية حيوية للمسيحية . ومنذ نهاية القرن السابع حتى معركة ليبانتو عام ١٥٧١ كان الاسلام ، في شكله العربي ، والعثماني ، أو شمال - الأفريقي والاسباني ، قد طغى على المسيحية الأوروبية أو هدهدها تهديداً فعّالاً . ولم يكن ممكناً أن يغيب عن ذهن أي أوروبي ، ماضياً أو حاضراً ، كون الاسلام قد فاق روما إشعاعاً وسماً عليها . ولم يكن حتى غيبون نفسه استثناء على هذه القاعدة ، كما هو جليّ في المقطع

التالي من الانحدار والسقوط *

« في أيام نصر الجمهورية الرومانية كان هدف مجلس الشيوخ أن يقصر قادته وفياثقه على حرب واحدة ، وأن يجمدوا عدواً أول إجماداً كاملاً قبل أن يستثيروا عداوة آخر . وقد قوبلت هذه المبادئ الأساسية الهيباتية للسياسة بالازدراء من قبل الخلفاء العرب المليئين شهامة وحماة . وقد غزا هؤلاء الخلفاء بنبض الخيبة نفس ، وبالنجاح نفسه ، خلفاء أغسطس وأرتاكسيركس ؛ وأصبح الملوك المتنافسون في الوقت نفسه فريسة لعدو كانوا لزمين طويل جداً قد اعتادوا أن يحتقروه . وخلال عشر سنوات من حكم عمر ، أخضع العرب لطاعته ٣٦ ألف مدينة وقلعة ، ودمروا أربعة آلاف كنيسة ومعبد للكافرين ، وشيدوا ١٤٠٠ جامع لممارسة ديانة محمد . وبعد مئة سنة من هربه من مكة ، امتد نفوذ خلفاء محمد وسلطانهم من الهند إلى المحيط الأطلسي ، عبر الأقاليم المختلفة والنائية » (٥٤).

وحين لم يكن المصطلح الشرق ببساطة مرادفاً للمشرق الآسيوي كله ، أوم لم يكن مقصوداً به ، بشكل عام ، تخصيص البعيد والغريب المدهش ، فقد فُهِمَ ، بصورة صارمة ، بوصفه ينطبق على الشرق الاسلامي . وغدا هذا الشرق «الهجومى» الناشط رمزاً لما أسماه هنري بوديه « موجة المد الآسيوي » (٥٥) . وكانت هذه هي الحال ، بالتأكيد ، في أوروبا خلال أواسط القرن الثامن عشر ، وهي النقطة التي توقفت عندها مخزونات المعرفة «الشرقية» ، مثل المكتبة الشرقية ، لدير بيلو عن أن تعني بشكل رئيسي الاسلام ، أو العرب ، أو العثمانيين . وحتى في ذلك الوقت ، كانت الذاكرة الثقافية ، بصورة يسهل تفهمها ، قد أولت مكانة بارزة لأحداث بعيدة نسبياً مثل سقوط القسطنطينية ، والحروب الصليبية ، وفتح صقلية واسبانيا ، غير أنه إذا كانت هذه الأحداث رمزاً للشرق المهدد ، فإنها في الوقت نفسه لم تُحْمَ ما بقي من آسيا .

فقد كان ثمة دائماً الهند ، حيث سيطرت أوروبا ، وبشكل رئيسي انكلترا ، بعد فترة طويلة (١٦٠٠ - ١٧٥٨) من النشاط التجاري أساساً ، بصفتها قوة محتلة وبعد أن كانت البرتغال قد أرست القواعد الأولى للوجود الأوروبي في أوائل القرن السادس عشر . غير أن الهند نفسها لم تشكل مرة واحدة تهديداً محلياً لأوروبا . بل ، على العكس من ذلك ، لقد كان انهيار السلطة المحلية في الهند وتحولها إلى مسرح للتنافس بين الدول الأوروبية وللسيطرة الأوروبية السياسية المباشرة ، السبب في أن أوروبا أصبحت قادرة على معاملة الشرق الهندي بذلك التعالي الامتلاكي - دون أن تعامله أبداً بذلك الحس بالخطر الذي احتفظت به أوروبا للإسلام (٥٦) . وعلى أية حال ، فقد كان ثمة تفاوت هائل بين هذا التعالي وبين المعرفة الايجابية الدقيقة . لقد كانت مداخل دير بيلو في مكتبته عن الموضوعات الهندو - فارسية كلها مستقاة من مصادر إسلامية . ومن الصواب أن يقال أنه حتى أوائل القرن التاسع عشر كانت « اللغات الشرقية » تعتبر مرادفاً « للغات السامية » . وقد أدت النهضة الشرقية التي تحدث عنها كوينت وظيفة توسيع بعض الحدود التي كانت على درجة

كبيرة من الضيق والتي كان فيها الاسلام المثل الشرقي الشامل^(٥٧). ولم تكتسب السنسكريتية ، والديانة الهندية ، والتاريخ الهندي مرتبة المعرفة العلمية إلا بعد جهود سير وليم جونز في الجزء الأخير من القرن الثامن عشر ؛ بل إن اهتمام جونز بالهند ذاته جاءه عن طريق اهتمامه ومعرفته السابقين بالاسلام .

ليس مفاجئاً ، إذن ، أن يكون الانتاج الرئيسي الأول للدراسات الاستشرافية بعد مكتبة ديربيلو كتاب سيمون أوكلي ، تاريخ العرب ، الذي ظهر المجلد الأول منه عام ١٧٠٨ . وقد أبدى مؤرخ حديث للاستشراق رأياً يقول أن موقف أوكلي من المسلمين - وهو أن المسيحيين الأوروبيين يدينون لهم بأول ما عرفوه عن الفلسفة - كان « صدمة مؤلمة » للجمهور الأوروبي . ذلك أن أوكلي لم يجعل هذا السبق الاسلامي واضحاً في كتابه وحسب ؛ بل إنه « أعطى أوروبا مذاقها الأول الموثق والجوهري لوجهة النظر العربية فيما يخص الحروب مع البيزنطيين والفرس »^(٥٨) . إلا أن أوكلي ، مع ذلك ، كان حريصاً على أن يتبرأ من التأثير المعدي للاسلام ؛ وخلافاً لزميله وليم وستن (وهو خليفة نيوتن في جامعة كمبردج) ، فقد أوضح دائماً أن الاسلام كان هرطقة مستنكرة . وعلى الطرف الآخر ، فإن حماسة وستن للاسلام أدت الى طرده من كمبردج عام ١٧٠٩ .

كان السبيل إلى الثروات الهندية (الشرقية) يقتضي دائماً المرور أولاً عبر الأقاليم الاسلامية ؛ كما كان يقتضي تحمل التأثير الخطر للاسلام من حيث هو نظام من المعتقدات شبه آري . وكان النجاح ، على الأقل خلال معظم القرن الثامن عشر ، حليف بريطانيا وفرنسا . وكانت الامبراطورية العثمانية قد استقرت منذ زمن طويل في وضع من الهرم المريح (بالنسبة لأوروبا) هو ما يسمى في القرن التاسع عشر « المسألة الشرقية » . وقد دخلت بريطانيا وفرنسا في حروب ثنائية في الهند بين ١٧٤٤ و ١٧٤٨ ثم بين ١٧٥٦ و ١٧٦٣ قبل أن يخرج البريطانيون ، في ١٧٦٩ ، متملكين للسيطرة الفعلية اقتصادياً وسياسياً على شبه القارة الهندية . فأي شيء كان أكثر حتمية من أن يختار نابليون الاستمرار في مضايقته لامبراطورية بريطانيا الشرقية بأن يعترض أولاً سبيلها الاسلامي ، مصر ؟ ورغم أن غزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨ كان قد سبقه ، مباشرة تقريباً ، مشروعان استشراقيان رئيسيان على الأقل ، فإن هذا الغزو ، ثم الاندفاعة القصيرة إلى سورية ، كان لهما دون منازع الأثر العظيم في تاريخ الاستشراق الحديث . وقبل نابليون ، لم تكن قد جرت إلا محاولتان (كلاهما على يد باحث) لغزو الشرق بتعبيرته من حجه وبالفناء كذلك إلى ما وراء الملجأ النسبي للشرق التوراتي . وقد قام بالمحاولة الأولى ابراهيم - هيسانت أنكتيل - دوبرون (١٧٣١ - ١٨٠٥) الذي كان منظراً شاذاً للمساواة ، وإنساناً استطاع أن يوفق في ذهنه بين الجانسنية والسنية الكاثوليكية والبراهمية ، ورحل إلى آسيا من أجل أن يبرهن على الوجود البدائي الفعلي لشعب اغختار ولسلاسل الأنساب التوراتية . لكنه ، بدلاً من ذلك ، تجاوز غرضه المبني ووصل في رحيله شرقاً حتى بلغ سوروات (surat) ليجد ثمة خبيثة من النصوص الأفيسية ،

وليكمل ثمة أيضاً ترجمته للأفيستا . وقال ريمون شفاف معلقاً على التفتة الأفبستية الغامضة التي دفعت بأنكتيل إلى الرحلة ، إنه بينما « نظر الباحثون إلى نفة أكسفورد الشهيرة ثم عادوا إلى دراساتهم ، فإن انكتيل نظر إليها ثم انطلق إلى الهند . » .

وقد لاحظ شفاف كذلك أن أنكتيل وفولتير كانا ذوي اهتمام مشترك بالشرق وبالتوراة ، رغم أنها كانا ، مزاجياً وعقائدياً ، على طرفي نقيض مطلقين « إذ كان غرض الأول أن يجعل التوراة أكثر وثوقية وعصمة على الجدل ، بينما كان غرض الثاني أن يجعلها أكثر بعداً عن التصديق » . ومن المفارقة الفكهة أن ترجمة انكتيل للأفيستا قد خدمت غرض فولتير ، لأن اكتشافات الأول « أدت بسرعة إلى توجيه النقد إلى النصوص التوراتية ذاتها التي كانت حتى تلك اللحظة قد اعتبرت نصوصاً موحى بها » وقد وصف شفاف الحصيلة النهائية لرحلة انكتيل وصفاً جيداً :

« عام ١٧٥٩ ، أنهى انكتيل ترجمته للأفيستا في سورات ؛ وعام ١٧٨٩ أنهى ترجمته لليوبانيشادز في باريس - حافراً قناة اتصال بين شقي العبقرية الانسانية ، مصححاً وموسعاً النزعة الانسانية لحوض البحر المتوسط . وقبل أقل من خمسين سنة من ذلك ، كان أبناء وطنه قد سئلوا عن معنى أن يكون الانسان فارسياً ، حين علمهم كيف يقارنون المآثر الباهرة التي خلفها الفرس بتلك التي خلفها الاغريق . وقبل انكتيل لم يكن المرء ليجت من أجل الحصول على معلومات حول التاريخ الغابر لكوكبنا ، إلا عند الكتاب العظماء من اللاتينيين ، أو الأغريقيين ، أو اليهود ، أو العرب . وكانت التوراة تعتبر صخرة وحيدة أو نيزكاً فضائياً . ولقد كان في تناول اليد كوكب من الكتابة ، غير أنه ندر أن قدر أحد المساحة الشاسعة لهذه الأصقاع المجهولة . وبدأ هذا الادراك بعد ترجمة انكتيل للأفيستا ، ووصل ذروته المذهلة بفضل الاكتشافات التي تمت في آسيا الوسطى للغات التي تضاعفت بعد بابل . وقد أدخل انكتيل إلى مدارسنا ، التي كانت حتى ذلك الوقت محدودة بتراث عصر النهضة الأغريلاتيني الضيق ، والذي كان الاسلام نفسه قد نقل معظمه إلى الغرب ، رؤيا الحضارات لا تحصى تنتمي إلى أزمنة غابرة ولعدد لانهائي من الآداب ؛ وإضافة ، فإن بضعة الأقاليم الأوروبية لم تكن المناطق الوحيدة من العالم التي تركت بصماتها على التاريخ . » (٥٩) .

للمرة الأولى ، جُلّي الشرق لعيني أوروبا في الوجود المادي لنصوصه ، ولغاته ، وحضاراته . وللمرة الأولى أيضاً ، اكتسبت آسيا بعداً فكرياً وتاريخياً دقيقاً به تستطيع أن تدغم أساطير نايبها الجغرافي وعظم مساحتها . وبأحد تلك التعويضات المتقلصة الحتمية لاتساع ثقافي مفاجيء ، تلت جهود انكتيل الاسشراقية الجهود التي قام بها وليم جونز وهوثاني المشروعين قبل - النابوليونيين اللذين ذكرتهما أعلاه . وبينما فتح انكتيل آفاقاً بكرة فقد قام جونز بإغلاتها ، مقنناً ، ومجدولاً ، ومقارناً . وقد كان جونز ، قبل أن يغادر انكلترا إلى الهند عام ١٧٨٣ ، عالماً مقنناً للعربية ، والعبرية ، والفارسية . وقد تكون معرفته لهذه اللغات قد بدت أقل إنجازاته أهمية : إذ كان أيضاً شاعراً ، وقانونياً ، وامراً متعدد الثقافات ، وكلاسيكياً ، وباحثاً لا يكل ، تؤهله قواه للحظوة عند

شخصيات مثل بنجمن فرانكلن ، وإدموند بيرك ، ووليم بت ، وصموئيل جونسن . وفي الوقت الملائم أُسند إليه « منصب مشرف ومربح في جزر الهند الشرقية » . وفور وصوله لتسلم مهام منصبه مع شركة الهند الشرقية بدأ بمسار الدراسة الشخصية التي كان لها بعد ذلك أن تضم الشرق ، وتسيّجُه ، وتدجّنه وأن تحوله ، بذلك ، إلى اقليم من أقاليم المعرفة الأوروبية . ومن أجل علمه الشخصي وعنوانه « موضوعات للاكتناه أثناء إقامتي في آسيا » عدّد جونز بين المواد التي تناوّلها « استقفاؤه » قوانين الهندوسيين والمحمديين ؛ السياسة والجغرافية الحديثتين للهندستان ؛ أفضل السبل لحكم البنغال ؛ الحساب والهندسة والعلوم المزججة للأسويين ؛ الطب والكيمياء ، والجراحة ، والتشريح عند الهنود ؛ الانتاج الطبيعي للهند ؛ الشعر ، والخطابة وعلم الاخلاق في آسيا ؛ موسيقى الشعوب الشرقية ؛ التبادل التجاري ، والتصنيع والزراعة ، والتجارة في الهند ، وما إلى ذلك . وفي ١٧ آب عام ١٧٨٧ ، كتب بلهجة لا إدعائية فيها إلى لورد ألثورب يقول : « إن طموحي هو أن أعرف الهند بصورة تفوق معرفة أي أوروبي آخرها في أي زمن » . وهنا بالضبط كان بمقدور بلفور عام ١٩١٠ أن يجد أول جذر غامض ، لادعائه بأنه ، بصفته انكليزياً ، يعرف الشرق أفضل وأكثر مما عرفه أي إنسان آخر .

كان عمل جونز الرسمي القانون ، وهي مهنة ذات دلالة رمزية بالنسبة لتاريخ الاستشراق . فقبل سبع سنوات من وصول جونز إلى الهند ، كان وارن هيستينغز قد قرر أن الهنود ينبغي أن يحكموا تبعاً لقوانينهم الخاصة ، وهو مشروع أعمق مبادرة وجراً مما يبدو عليه للوهلة الأولى ، ذلك أن التشريع القانوني السنسكريتي لم يكن موجوداً حينئذٍ ، بصورة صالحة للاستخدام العملي . إلا في ترجمة فارسية ، ولم يكن ثمة من إنكليزي يعرف السنسكريتية بإتقان يسمح له بالرجوع إلى النصوص الأصلية . وقد استطاع أحد موظفي الشركة ، وهو تشارلس ولكنز ، أن يتقن السنسكريتية أولاً ، ثم بدأ بترجمة قوانين مانو ؛ وسرعان ما بدأ جونز بمساعدته في هذا المجهود . (كان ولكنز ، بالمناسبة ، أول مترجم ليدبهاغافاد - غيتا) ، وفي كانون الثاني عام ١٧٨٤ ، عقد جونز الاجتماع التدشيني لجمعية البنغال الآسيوية ، التي كان لها أن تصبح ، بالنسبة للهند ، ما كانته الجمعية الملكية بالنسبة لانكلترا . وبصفته أول رئيس للجمعية ، وبصفته قاضياً ، فقد اكتسب جونز المعرفة الفعالة بالشرق وبالشرقيين التي كان لها فيما بعد أن تجعل منه المؤسس غير المنازع للاستشراق (بتعبير أي . جي . آربري) . وكانت أهداف جونز - التي يعتقد أنه حققها فعلاً بدافع لا يقاوم للترميز والتقنين ، ولاخضاع التنوع اللانهائي للشرق « لدليل مختار كامل » من القوانين ، والأرقام ، والعادات ، والأعمال - هي : أن يحكم وأن يتعلم ، ثم أن يقارن الشرق بالغرب . وتشير أشهر أقواله إلى أي مدى كان الاستشراق الحديث ، حتى في بداياته الفلسفية ، فرعاً مقارناً من فروع المعرفة ، أسمى أهدافه تأسيس اللغات الأوروبية في مصدر شرقي قصي وخالٍ من الأذى :

« اللغة السنسكريتية ، مهما كان ماضيها الغابر ذات بنية رائعة ، أكثر كمالاً من اليونانية ، وأكثر اتساعاً وغنى من اللاتينية ، وأكثر رهاقة وأناقة تشذيب من كليهما ؛ لكنها ، رغم

ذلك ، ترتبط بكل منهما بأواصر قري ، على كلا الصعيدين : جذور الأفعال ، والأشكال النحوية ، أقوى من أن تكون جاءت نتيجة المصادفة ؛ بل إنها من القوة في الواقع بحيث لا يمكن لفقيه لغوي أن يدرس هذه اللغات الثلاث بامعان دون أن يؤمن بأنها انبثقت من مصدر ما مشترك . « (٦٠) » .

كان العديد من المستشرقين الانكليز الأوائل في الهند ، كما كان جونز ، باحثين قانونيين ، أو كانوا ، وذلك شيق فعلاً ، أطباء ذوي ميول تبشيرية قوية . وبقدر ما يستطيع المرء أن يدرك ، كان معظمهم منهم بغرض مزدوج هو اكتناه « علوم آسيا وآدابها ، على أمل تسهيل التسامي فيها ، وأمل تنمية المعرفة وتحسين الآداب في الوطن - الأم . » (٦١) . بهذه الطريقة عمر هنري توماس كولبروك عن الهدف المشترك للاستشرق في المجلد التذكاري المثوي للجمعية الآسيوية الملكية التي تأسست عام ١٨٢٣ . وقد كان للمستشرقين المحترفين الأوائل ، مثل جونز ، دوران فقط ليؤدوهما في تعاملهم مع الشرقيين المحدثين ، إلا أننا لا نستطيع اليوم تخطيطهم بسبب تضييقات فرضتها على إنسانيتهم الطبيعة الغربية الرسمية لوجودهم في الشرق . لقد كانوا إما قضاة أو أطباء . وكان حتى إدوارد كوينت ، الذي كتب بطريقة ماورائية (ميتافيزيقية) أكثر منها واقعية ، مدركاً هذه العلاقة الشفائية (الثيريوبوتيكية) إدراكاً غامضاً . فقد استخدم في خصائص البيانات عبارتي « آسيا والأنبياء » و « أوروبا والأطباء » (٦٢) . وقد تنامت المعرفة الفعلية للشرق من الدراسة المتقنة للنصوص الكلاسيكية وبعد ذلك فقط انتقلت إلى تطبيق هذه النصوص على الشرق الحديث . واعتبر المستشرق الأوروبي واجبه ، حين واجه الخور والعجز السياسي الواضح للشرق الحديث ، إنقاذ جزء من جلال ماضٍ كلاسيكي شرقي ضائع من أجل أن يسهل ارتقاء الشرق الحاضر . وكان ما أخذه الأوروبي من الماضي الكلاسيكي الشرقي رؤيا (وآلاًفاً من الوقائع والمصنفات) كان وحده قادراً على استخدامها بأفضل السبل ؛ وقد منح الأوروبي للشرقي الحديث التسهيل والتسامي - وإلى جانبها فوائد محاكمته وتقديره لما كان الأفضل للشرق الحديث .

كانت لجميع المشاريع الاستشراقية قبل نابليون خصيصة مميزة هي أنه لم يكن ثمة إلا القليل مما يمكن القيام به مسبقاً من أجل نجاح المشروع . فلقد تعلم انكيتل وجونز ، مثلاً ، ما تعلماه حول الشرق بعد أن وصلوا إليه فقط . وكانا ، بمعنى ما ، يجابهان الشرق بأكمله ، ولم يستطيعا إلا بعد زمن ، وبعد درجة عالية من الارتجال ، أن يشذبا الشرق إلى إقليم أصغر . لكن نابليون بالمقابل ، لم يكن يهدف إلى ما هو أقل من أخذ مصر بأكملها ، وكانت تجهيزاته السابقة للحملة ضخمة ومحكمة بصورة لا مثيل لها . ورغم ذلك ، فقد كانت هذه التجهيزات خطئية إلى درجة التعصب وكانت - إذا كان لي أن استخدم الكلمة - نصية . وهذه ملامح ستتناول بشيء من التحليل في السياق الحاضر . يبدو أن أشياء ثلاثة كانت ، أكثر من أي شيء آخر ، في بال نابليون وهو يعد العدة في إيطاليا عام ١٧٩٧ لتحركه العسكري التالي . أولاً ، وإلى جانب قوة انكلترا التي كانت لا تزال تهدده ، لم تترك له انتصاراته العسكرية ، التي توجتها معاهدة كامبوفورميو ، مكاناً آخر يتجه إليه لتحقيق مجد آخر عدا الشرق . وإضافة ، فقد كان تاليران ، قبل ذلك بوقت قصير

قد أشار إلى المزايا التي تجتني من المستعمرات الجديدة في الظروف الحاضرة . « وقد قاده هذا المفهوم ، جنباً إلى جنب مع الاحتمال الجذاب لايقاع الأذى ببريطانيا ، باتجاه الشرق . ثانياً ، كان نابليون قد انجذب إلى الشرق منذ صباه ؛ وتحتوي مخطوطات شبابه ، مثلاً ، على تلخيص قام به لكتاب ماريني تاريخ العرب ؛ وجلي من كتاباته وأحاديثه أنه كان مفعماً ، بعبارة جان تيري ، بالذكريات والأعجاب التي كانت قد ارتبطت بالاسكندر المقدوني بشكل عام ، وبمصر بشكل خاص^(٦٣) . ومن ثم ، فإن فكرة فتح مصر من جديد ، كأنه اسكندر جديد ، قد طرحت نفسها عليه ، مدعّمة الآن بالفائدة الإضافية المتمثلة في اكتساب مستعمرة إسلامية جديدة على حساب انكلترا . ثالثاً ، اعتبر نابليون مصر مشروعاً ممكناً بالضبط لأنه عرف مصر تكتيكياً ، واستراتيجياً ، وتاريخياً وكذلك نصياً - ولا ينبغي أن يُقلّل من شأن النقطة الأخيرة . وما يقصد به « نصياً » هنا هو كون مصر شيئاً قرأ المرء عنه وخبره عبر كتابات ثقات أوروبيين محدثين وكلاسيكيين . وموضع الدلالة في هذا كله هو أن مصر بالنسبة لنابليون كانت مشروعاً اكتسب وجوداً حقيقياً في ذهنه ، ثم في تجهيزاته لفتحها ، من خلال تجارب تنتمي إلى مملكة الأفكار والأساطير المستنبطة من النصوص ، لا من الواقع التجريبي . ولذلك صارت الخطط التي وضعها لمصر الأولى في سلسلة طويلة من المواجهات الأوروبية مع الشرق سُخّرت فيها معرفة المستشرق الخابرة لأغراض استعمارية بصورة مباشرة ؛ ذلك أنه في اللحظة الحاسمة التي كان فيها على المستشرق أن يقرر ما إذا كان ولاؤه وتعاطفه مع الشرق أو مع الغرب الفاتح ، اختار المستشرق الغرب دائماً ، منذ زمن نابليون وحتى اللحظة الحاضرة . أما فيما يخص الأباطور نفسه فإنه رأى الشرق كما كان قد رُمز في البدء ، أولاً في النصوص الكلاسيكية ثم من قِبَل الخبراء الاستشراقيين الذين بدت رؤياهم ، البنية على النصوص الكلاسيكية ، بديلاً مفيداً للمواجهة الفعلية مع الشرق الحقيقي .

وإدراج نابليون لعدد كبير من المختصين في حملته المصرية من الشهرة بحيث لا يتطلب تفصيلاً في السياق الحالي . وكانت فكرته هي أن يؤسس نوعاً من سجل للمحفوظات حي (أرشيف) لحملته ، في صورة دراسات حول كل الموضوعات الممكنة يقوم بها أعضاء معهد مصر الذي أنشأه . غير أن ما قد يكون أقل شهرة هو اعتماد نابليون السابق على الحملة على دراسات كونت دو فولني ، وهو رحالة فرنسي نشر كتابه رحلة إلى مصر وسورية في مجلدين عام ١٧٨٧ . وفيما عدا استهلالاً شخصياً قصيراً بنبىء القارىء بأن حصوله المفاجيء على بعض المال (الذي ورثه) أمكنه من السفر إلى الشرق عام ١٧٨٣ ، فإن رحلة فولني وثيقة لا شخصية إلى درجة تكاد تكون خائفة . لقد رأى فولني نفسه ، كما يظهر ، عالماً مهمته دائماً هي أن يسجل «الحالة الوجودية» للأشياء التي يراها . وتأتي ذروة الرحلة في المجلد الثاني ، وهو مسرد للإسلام من حيث هو ديانة^(٦٤) . وكانت آراء فولني في الاسلام بوصفه ديناً ونظماً من المؤسسات السياسية عدائية ، عداءً شرائعياً . ومع ذلك فقد وجد نابليون هذا العمل ، وكتاب فولني الآخر نظرات في الحرب الراهنة للأتراك (١٧٨٨) ذوي أهمية خاصة . فقد كان

فولني ، في الحساب الأخير ، فرنسياً حكيماً ، وكان - مثل شاتوبريان ولامارتين من بعده برقع قرن - قد عاين الشرق الأدنى بوصفه مكاناً يُحتمل أن تتحقق الطموحات الفرنسية الاستعمارية فيه . وكان ما أفاده نابليون من عمل فولني هو تعداد العقبات التي لا بد أن تواجهها أي حملة فرنسية في الشرق ، في سلم تصاعدي تبعاً لدرجة الصعوبة .

يشير نابليون صراحة إلى فولني في تأملاته حول الحملة المصرية ، الحملة على مصر وسورية ، ١٧٩٨ - ١٧٩٩ ، التي أملاها على الجنرال برتران في جزيرة القديسة هيلانة . ويقول نابليون إن فولني رأى أن ثمة ثلاثة حواجز في وجه السيطرة الفرنسية في الشرق ، وأن أية قوة فرنسية لا بد أن تحارب ، لذلك ، ثلاثة حروب : الأولى ضد انكلترا ، والثانية ضد الباب العالي العثماني ، والثالثة ، وهي أكثرها صعوبة ، ضد المسلمين^(٦٥) . ولقد كان تقدير فولني تقدير داهية متمرس ويصعب جداً أن يخطأ؛ إذ كان واضحاً لنابليون ، كما سيكون لكل من يقرأ فولني ، أن رحلته ونظراته كانا نصين ناجعين لاستخدام أي أوروبي يود أن يحظى بالنجاح في الشرق . وبكلمات أخرى ، فقد شكّل عمل فولني دليلاً كتابياً لتخفيف حدة الصدمة الانسانية التي ربما شعر بها الأوروبي لحظة تجربته المباشرة للشرق : ويبدو أن أطروحة فولني كانت التالية : إقرأ الكتابين ، وبدلاً من أن تصاب بحس الخيبة بالشرق ، فإنك ستشدد الشرق إليك .

ولقد فهم نابليون فولني فهماً حرفياً تقريباً ، لكن بطريقة تميّز بها من حيث الرهافة واللطافة . ومنذ الظهور الأول لجيش فرنسا على الألق المصري ، بذل نابليون ما في وسعه من جهد لاقتناع المسلمين بـ « أننا نحن المسلمون الحقيقيون » بعبارة بوناپرت في إعلانه يوم ٢ تموز (يوليو) ١٧٩٨ لسكان الاسكندرية^(٦٦) . ومتسلحاً بفريق من المستشرقين (جالساً في سفينة القيادة المسماة «الشرق») استغل نابليون عداة المصريين للمماليك والجاذبية التي حملتها الفكرة الثورية عن تساوي الفرص أمام الجميع ، ليشنّ ضد الاسلام حرباً فريدة في رقتها وانتقائيتها . وكان ما ترك أعمق الأثر في نفس المؤرخ العربي الأول للحملة ، عبد الرحمن الجبرتي ، اعتماد نابليون على الباحثين ليديروا اتصالاته مع السكان المحليين - ذلك ومعانة مؤسسة فكرية أوروبية حديثة عن كثر^(٦٧) . ولقد حاول نابليون في كل مجال أن يبرهن أنه كان يحارب من أجل الاسلام ؛ وقد ترجم كل ما قاله إلى عربية قرآنية ، تماماً كما كان قواد الجيش الفرنسي قد حثوا جنودهم على تذكر الحساسية الاسلامية دائماً [قارن ، بهذا الخصوص ، أسلوب نابليون في مصر مع الأساليب الواردة في الـ «المتطلبات» - (Requerimiento) - وهي وثيقة أعدها الاسبان عام ١٥١٣ - بالاسبانية - لتقرأ على الهنود الحمر] « سنأخذكم ونأخذ زوجاتكم وأطفالكم عبيداً ، ثم نبيعهم ونتخلص منهم بالطريقة التي يأمر بها صاحب الجلالة (ملك اسبانيا وملكها) ، وسنأخذ منكم بضائعكم وأشياءكم ، وننزل بكم كل الأذى والضرر اللذين نستطيعهما ، أما التابعون الذين لا يطيعون» الخ، إلخ^(٦٨) .

وحين أصبح واضحاً لنابليون أن القوة التي يقودها لم تكن كبيرة بحيث تستطيع أن تفرض نفسها

على المصريين ، حاول أن يجعل الأئمة ، والقضاة ، ورجال الافتاء ، والعلماء ، يؤولون القرآن بما يخدم مصلحة الجيش العظيم . وتحقيقاً لهذا الغرض ، دُعي أساتذة الأزهر العلماء الستون إلى مجلسه ، واستقبلوا استقبلاً عسكرياً رسمياً ، ثم مُنحوا فرصة أن يتمتعوا بإطراء نابليون وإعجابه بالاسلام وبمحمد ، وبإجلاله الواضح للقرآن ، الذي بدا على إلفة تامة به . وقد نجحت خطة نابليون ، وسرعان ما بدا سكان القاهرة وكأنهم فقدوا ريبتهم بالمحتلين^(٦٩) . وفيما بعد ، أعطى نابليون نائبه كبير تعليمات مشددة بأن يدير أمور مصر ، بعد أن يغادرها هو ، من خلال المستشرقين والقادة الدينيين المسلمين الذين كان باستطاعتهم أن يستميلوهم إلى جانبهم ؛ فأيّة سياسة أخرى كانت حمقاء وباهظة التكاليف^(٧٠) . ولقد آمن فيكتور هوغو بأنه أدرك مجد نابليون التكتيكي في حملته الشرقية ، وجسّده في قصيدته « هو » :

« بجانب النيل ، أجده مرة أخرى

ومصر تتألق بنيران فجره ،

وصولجانه الامبراطوري يبرز في الشرق

ظافراً ، مليئاً بالحماسة ، متفجراً بالانجازات

ابن المعجزة ، أذهل أرض المعجزات

والشيوخ المسنون أجلسوا الأمير الفتي الحكيم

وملأ الناس خوفاً جيوشه التي لم يكن لها سابق

ونبيلاً ، جليلاً ظهر للقبائل المذهولة

مثل ماهومت غربي . »^(٧١).

إن نصراً كهذا النصر لم يكن يمكن أن يُعدّ إلا قبل حملة عسكرية ، وربما لم يكن قادراً على إعداده سوى إنسان لم تكن له خبرة سابقة بالشرق سوى ما أنبأته به الكتب والباحثون . وإن فكرة اصطحاب مجمع علمي (أكاديمية) كامل هي إلى حد بعيد جانب من جوانب هذا الموقف النصّي من الشرق . وقد غدّى هذا الموقف بدوره عن طريق مراسيم ثورية معينة (خصوصاً مرسوم العاشر من شهر جرمناث السنة الثالثة - الثلاثين من آذار عام ١٧٩٣ - القاضي بتأسيس المدرسة الأهلية في المكتبة الوطنية ، لتدريس العربية ، والتركية ، والفارسية)^(٧٢) كان غرضها غرضاً عقلياً هو تعرية حتى أكثر أنماط المعرفة إيهاماً من سرّيتها المهمة وتحويلها إلى معرفة رسمية مؤسّسة . وهكذا كان عدد كبير من مترجمي نابليون تلاميذ سلفستر دوساسي الذي كان ، بدءاً من حزيران ١٧٩٦ ، المدرس الأول والأوجد للعربية في المدرسة الأهلية للغات الشرقية . وأصبح ساسي ، فيما بعد ، تقريباً معلم كل مستشرق بارز في أوروبا حيث سيطر تلاميذه على هذا الحقل ما يقارب ثلاثة أرباع القرن . وكان كثيرون منهم نافعين سياسياً ، بالطرق التي كان بها عدد آخر نافعاً لنابليون في مصر .

لكن التعامل مع المسلمين لم يكن إلا جزءاً واحداً من مشروع نابليون للسيطرة على

مصر . وكان الجزء الآخر تحويل مصر إلى بلد مفتوح تماماً ، ووضعها ، بصورة كلية ، في متناول التحليل المتقضي الأوروبي . وأصبح مقدراً لمصر بعد كونها أرضاً للابهام وقسماً من الشرق كان حتى تلك اللحظة معروفاً بصورة غير مباشرة من خلال مغامرات الرحالة ، والباحثين ، والفاثحين ، السابقين ، أن تتحول إلى دائرة للمعرفة الفرنسية . وهنا أيضاً تتجلى المواقف النصّية والتخطيطية . فقد كان معهد مصر ، بفرق الكيميائيين ، والمؤرخين ، وعلماء الحياة ، وعلماء الآثار فيه ، وبجراحه ، ودارسي العصور الغابرة فيه ، اللواء المتفقه من ألوية الجيش . ولم تكن مهمته أقل هجومية : أن يصوغ مصر في الفرنسية الحديثة ؛ وبخلاف كتاب أبي لوماسكرييه وصف مصر المنشور عام ١٧٣٥ ، فإن كتاب نابليون كان يُنتوى له أن يكون مشروعاً كونياً . ومنذ اللحظات الأولى للاحتلال ، تقريباً ، دفع نابليون المعهد إلى أن يعقد اجتماعاته ويقوم بتجاربه - بعثاته الجامعة للحقائق ، كما يمكن أن نسميها اليوم . وما هو أكثر أهمية هو أن كل ما قيل ، أو شوهد ، أو دُرس كان ينبغي أن يُسجل ، ولقد سُجل بالفعل في المصادر الملكية العظيمة لبلد من قبل بلد آخر ، أي وصف مصر ، الذي طبع في ثلاثة وعشرين مجلداً ضخماً بين ١٨٠٩ و ١٨٢٨ (٧٣) .

لا تكمن فريدة الوصف في حجمه فقط ، أو حتى في ذكاء المسهمين فيه ، بل في موقفه من موضوعه . وهذا الموقف هو ما يجعله ذا أهمية عظيمة في دراسة المشاريع الاستشراقية الحديثة . وتجلو الصفحات الأولى من المقدمة التاريخية للكتاب ، التي كتبها جان - بابتيست - جوزيف فورييه ، أمين المعهد ، أن الباحثين بـ «عملهم» مصر كانوا في الوقت نفسه يعالجون ، بصرامة ، وبصورة مباشرة ، غمطاً من الدلالة الثقافية ، والجغرافية ، والتاريخية النقية . فقد كانت مصر محور العلاقات القائمة بين إفريقيا وآسيا ، بين أوروبا والشرق ، بين الذاكرة والواقع الفعلي :

«تحتل مصر، في تموضعها بين إفريقيا وآسيا، وفي سهولة اتصالها بأوروبا، مركز القارة القديمة . ولا يقدم هذا البلد سوى الذكريات العظيمة ؛ فهي أرض الفنون ، وهي تحفظ آثار لا تحصى ؛ وما تزال قائمة معابدها الرئيسية والقصور التي سكنها ملوكها - رغم أن أقل صروحها عراقية كانت قد شُيّدت حين حدثت حروب طروادة . وقد رحل كل من هومر ، وليكيرغس ، وسولون ، وفيثاغورس ، وأفلاطون إلى مصر لدراسة علومها ، وديانها ، وقوانينها ، وأسس الاسكندر مدينة عامرة بالرفاه والثراء فيها ، مدينة تمتعت ، لزمن طويل ، بالسيادة التجارية ، وشهدت بومبي ، ويوليوس قيصر ، ومارك انتوني ، وأوغسطس يقررون فيها بينهم مصر روماً ومصر العالم كله . ومن هنا يلقى بهذا البلد أن يجذب اهتمام الأمراء العظام الذين يتحكمون بمصائر الأمم . ولم يحدث مرة أن أمة من الأمم حشدت لنفسها قوة ذات شأو ، سواء في الغرب أو في آسيا ، دون أن تفقدها هذه القوة أيضاً باتجاه مصر ، التي اعتبرت بوجه من الوجوه نصيبها الطبيعي .» (٧٤) .

ولأن مصر كانت مفعمة بالدلالات والمعنى بالنسبة للفنون ، والعلوم ، والسياسة والحكم ، فقد كان دورها أن تكون المسرح الذي تدور عليه الأحداث ذات الأهمية التاريخية العالمية .

وبالاستيلاء على مصر ، إذن ، فإن القوة الحديثة كانت تجلوشدة بأسها وتُسَوِّغُ التاريخ ؛ وكان قدر مصر ذاتها أن تلحق بأمة أخرى ، يُفَضَّلُ أن تكون أوروبا . وإضافة إلى ذلك ، فإن هذه القوة الحديثة ستدخل أيضاً تاريخاً حددت العنصر المشترك فيه شخصيات في عظمة هوميروس ، والاسكندر ، وقبصر ، وأفلاطون ، وسولون ، وفيثاغورس الذين باركوا الشرق بوجودهم ، ماضياً ، فيه . وبإيجاز ، فقد وُجِدَ الشرق من حيث هو طقم من القيم مرتبط لا بحقائقه الحديثة ، بل بسلسلة من التماسات المثبتة التي كانت قد تمت بينه وبين ماضٍ أوروبي قصي . وذلك مثل صاف على الموقف النصي التخطيطي الذي ما فتئت أشير إليه .

يستمر فورييه بطريقة مشابهة ، وعلى مدى مئة صفحة ونيف (وحجم الصفحة ، بالمناسبة ، متر مربع ، كأنما تُفَكَّرُ بالمشروع وبحجم الصفحة بوصفها ذوي مقياس واحد) . لكنه ، من خلال الماضي العائم دون قيد ، كان عليه أن يسوِّغ الحملة النابليونية باعتبارها شيئاً كان لا بد أن يحدث حين حدث . ولا يتخلل فورييه لحظة واحدة عن المنظور الاحتدامي (الدرامي) . وبوعي دائم لجمهوره الأوروبي ، وللشخصيات الشرقية التي كان يتحكم بها ويصرفها كيفما يشاء ، يكتب :

« يتذكر المرء الانطباع الذي تركته على أوروبا بأكملها الأنباء المذهلة بأن الفرنسيين قد دخلوا الشرق وكان هذا المشروع العظيم قد دُرس في صمت بإمعان وتأمل عميق ، وأُعدَّ له بدرجة من النشاط والسرية خدعت رصداً أعدائنا القلقين الذين لم يدركوا ، إلا لحظة حدوثه ، أنه كان قد تَصَوَّرَ ، وَخُطِّطَ له ، وَنُفِّذَ بنجاح »

وكان لانقلاب مسرحي كهذا ميزاته بالنسبة للشرق أيضاً :

« هذا البلد الذي نشر معرفته الى أمم كثيرة ، غارق الآن في البربرية . »

ولم يكن إلا بطل حقٍّ ليستطيع أن يجمع هذه العوامل كلها معاً ، وهو ما يصفه فورييه الآن :

« لقد قَدَّرَ نابليون حقَّ قدره الأثر الذي ستركه هذا الحدث على العلاقات بين أوروبا ، والشرق ، وإفريقيا ، وعلى الملاحة في البحر المتوسط ، وعلى مصير آسيا . . . وأراد نابليون أن يقدِّم مثلاً أوروبياً نافعاً للشرق ، وأن يجعل حياة السكان ، في نهاية المطاف ، أكثر سعادة ، وأن يستحضر إليهم أيضاً جميع المزايا الكامنة في حضارة وصلت إلى درجة الكمال . ولم يكن ممكناً تحقيق شيء من هذا كله دون التطبيق المستمر على المشروع للآداب والعلوم . » (٧٥) .

أن يُنْقَذَ إقليماً من بربريته الحاضرة ويعيده إلى عظمته الكلاسيكية السابقة ؛ أن يُلْقَنَ الشرق (لمصلحته هو) طرائق الغرب الحديث ؛ أن يُجَلَّ القوة العسكرية محلاً أدنى ، أو يقلل من أهمية دورها تعظيماً لمشروع المعرفة الممجَّدة التي اكتسبت أثناء عملية السيطرة

السياسية على الشرق ؛ أن يصوغ الشرق ، يعطيه شكلاً ، وهويةً ، وتحديدًا يصحبه اعتراف كامل بمكانته في الذاكرة ، وبأهميته بالنسبة للاستراتيجية الامبراطورية ، وبدوره « الطبيعي » من حيث هو ملحق لأوروبا ؛ أن يُجَلِّ المعرفة المجمعة خلال الاحتلال الاستعماري ويشرفها بتسميتها « اسهاماً في نمو المعرفة الحديثة » في حين لم يكن السكان الأصليون قد استشيروا أو عوملوا إلا بوصفهم ذريعة لخلق نص لا تعود الفائدة منه على السكان الأصليين ؛ أن يشعر المرء بنفسه أوروبياً في مركز القيادة ، كيف شاء تقريباً ، للتاريخ الشرقي ، والزمن الشرقي ، والجغرافيا الشرقية ؛ أن يؤسس مجالات جديدة للتخصص ؛ وأن ينشئ فروعاً جديدة للمعرفة ؛ أن يقسم ، ويوزع ، ويخطط ، ويجدول ، ويصنف مؤشرات ، ويسجل كل ما تناوله الرؤيا (وما لا تناوله) ؛ أن يشكّل من كل جزئية تلاحظ تعميماً ، ومن كل تعميم قانوناً لا يتغير للطبيعة الشرقية ، والمزاج الشرقي والعقلية الشرقية ، والنمط الشرقي ؛ لكن ، وفوق كل شيء ، أن يحوّل الواقع الحيّ إلى مادة للنصوص ، وأن يمتلك (أو يظن أنه يمتلك) الواقع ، بصورة رئيسية لأنه ما من شيء في الشرق يبدو وكأنه يقاوم قوة المرء : تلك هي ملامح الاسقاط الاستشراقي الذي تحقق كليةً في وصف مصر ، هذا الكتاب الذي جعله ممكناً ، هو بدوره ، ودعّمه ، احتواء نابليون الاستشراقي الصرف لمصر باستخدام أدوات المعرفة والقوة الغربيتين ، وعلى هذا النحو ، يختمم فورييه مقدمته معلناً أن التاريخ سيتذكر « كيف كانت مصر مسرح مجده [نابليون] ، وستحفظ من النسيان جميع ظروف هذا الحدث الخارق »^(٧٦).

وبهذا يزيح الوصف التاريخ المصري أو الشرقي عن موضعه من حيث هو تاريخ له تماسكه الداخلي والخاص ، وهويته ، ومعناه . وبدلاً من ذلك ، فإن التاريخ ، كما هو مسجل في الوصف ، يقتلع التاريخ المصري أو الشرقي ويحل محله ، عبر توحيد هويته هو ، مباشرةً ، وبصورة فورية ، بتاريخ العالم ، وهو اسم استبدالي لبق لتاريخ أوروبا . وأن يُبْقَ حدثاً ما من مطاوي النسيان هو ، في عرف المستشرق ، معادلٌ لتحويل الشرق إلى مسرح للتمثيلات التي ابتكرها الشرق ؛ هذا هو ، بالضبط تقريباً ، ما يقوله فورييه . وإضافة ، فإن مجرد القوة النابعة من كون الاستشراق قد وصف الشرق في إطار خصائص غربية حديثة ترفع الشرق من عوالم الانهزام الصامت ، حيث كان قد انطرح مهملاً (باستثناء غمغمات بدائية نابعة من إحساسه الهائل ، لكن غير المحدد ، بماضيه الغابر) إلى وضوح العلم الأوروبي الحديث . وهنا يتجسّم هذا الشرق الجديد - كما في أطروحة جيوفري سان - هيلير البيولوجية ، مثلاً ، الواردة في وصف مصر - باعتباره توثيقاً للقوانين التي صاغها بوفون^(٧٧) عن التخصص الحيواني ، أو يحقق الشرق غرض « التضاد المتنافر مع عادات الأمم الأوروبية »^(٧٨) بحيث يبرز التلذذ الغريب للشرقيين ، فيعمّق ويُضيء ، الصحو والعقلانية المميزين للعادات الغربية . أو ، لنقتبس فائدة أخرى للشرق ، يتم البحث في أجساد الأوروبيين عن خصائص معادلة لتلك الخصائص الفيزيولوجية الشرقية التي أمكنت تخنيط الأجساد بنجاح ، من أجل أن تُحَفَظ أجساد الفرسان الذين سقطوا في ساحة الشرف بقايا شبه حية لحملة نابليون الشرقية العظيمة .^(٧٩).

بيد أن إخفاق احتلال نابليون لمصر عسكرياً لم يدمر في الوقت نفسه خصب الاسقاطات المستقبلية الشمولية التي طرحها هذا الاحتلال لمصر ولغيرها من بلدان الشرق ، بل إن الاحتلال قد خلق ، بالمدلول الحرفي للكلمة ، تجربة الشرق الحديثة بأكملها كما أوّل هذا الشرق ضمن الكون الانشائي الذي أسسه نابليون في مصر ، والذي كان بين أدواته المستخدمة للسيطرة والانتشار معهد مصر و وصف مصر . وكانت الفكرة ، كما عبر عنها شارل - رو ، أن مصر «وقد أعيدت إلى عهد من الرفاه والثراء ، وجُددت حيويتها ونضارتها على يد إدارة متنوّرة ستعمر بأشعتها الناشرة للحضارة جميع جيرانها الشرقيين .»^(٨٠) . صحيح أن القوى الأوروبية الأخرى ، وبخاصة انكلترا ، ستحاول أن تنافس فرنسا في هذه المهمة - الرسالة . لكن ما سيحدث ويكون تراثاً مستمراً للرسالة الغربية المشتركة في الشرق - بالرغم من مشاحنات الدول الأوروبية فيما بينها ، وتنافسها غير اللائق ، بل حروبها الفعلية كذلك - سيكون خلق مشاريع جديدة ، ورؤى جديدة ، ومبادرات جديدة توحد بين أجزاء إضافية من الشرق القديم وبين الروح الأوروبية الظافرة . فبعد نابليون ، إذن ، تغيرت لغة الاستشراق ذاتها تغيراً جذرياً . فقد ارتقت واقعيّتها الوصفية وغدت لا مجرد أسلوب للتمثيل ، بل لغة ، بل بالحري وسيلة للخلق . وقد أعيد بناء الشرق ، وأعيد تجميعه ، وصيغ ، وبإيجاز ، ولّد من جهود المستشرقين ، جنباً إلى جنب مع « اللغات الأم » ، كما أسمى أنطوان فابر دوليفيه تلك المنابع الهاجعة للهجات الشعبية الأوروبية الحديثة . وصار وصف مصر النمط الأعلى لجميع الجهود التالية التي بُدِلَتْ لتقريب الشرق من أوروبا ، ومن ثمّ لامتناصه نهائياً ثم - وهذا ذو أهمية مركزية - إلغاء أو ، على الأقل إخضاع ، غرابته وتخفيفها أو ، في حالة الاسلام بالذات ، إخضاع عدائته وتخفيفها . ذلك أن الشرق الاسلامي منذ الآن سيبدو فصلة تشير إلى قوة المستشرق ، لا إلى المسلمين من حيث هم بشر أو إلى تاريخهم من حيث هو تاريخ .

وعلى هذا النحو ، أنجبت حملة نابليون سلسلة كاملة من المولودات النصيّة ، من كتاب شاتوبريان المرحلة ، إلى كتاب لامارتين رحلة في الشرق ، وكتاب فلوير سلامبو ، وضمن الخط نفسه من التراث ، كتاب ليّن مسالك المصريين المحدثين وعاداتهم ، وكتاب ريتشارد بيرتن مسرد شخصي لرحلة حج إلى المدينة ومكة . وما يربط هذه المؤلفات ليس خلفيتها الكامنة في الخرافة والتجربة الشرقيتين وحسب ، بل هو أيضاً اعتمادها المتفقّ على الشرق بوصفه رحماً منه انبثقت . وإذا كانت هذه المخلوقات قد انجلت في النهاية ، بما في ذلك من مفارقة ضدية ، عن صورة زائفة مؤسّلة إلى درجة عالية ، وتقليدات محكمة النسيج ، للصورة التي يمكن أن يُتصوّر الشرق الفعلي الحيّ عليها ، فإن ذلك لا ينتقص إطلاقاً من قوة التصوّر التخيلي لهذه المؤلفات ، أو من قوة المعرفة الأوروبية المتقنة للشرق وسيادتها عليه ؛ هذه السيادة التي كان غمطها الأولي كاغليوسترو ، المشخصن الأوروبي العظيم للشرق ، ونابليون ، أول فاتح حديث له .

لم يكن العمل الفني أو النصّي النتاج الوحيد لحملة نابليون . فقد كان ثمة ، بالإضافة إلى

ذلك وما هو بالتأكيد أعمق تأثيراً من ذلك ، المشروع العملي الذي كان مثله الرئيسي كتاب أرست
ربان النظام المقارن والتاريخ العام للغات السامية ، المنجز عام ١٨٤٨ ، بتوقيت بالغ الدقة ليقدم
للحصول على جائزة فولبي ، والمشروع الجغرافي ، الذي كان مثله الرئيسي قناة السويس
لفردينان دوليسبس واحتلال انكلترا لمصر عام ١٨٨٤ . والفرق بين المشروعين ليس فرقاً في
المقياس الواضح لكل منهما فقط ، بل إنه كذلك فرق في الخصيصة النوعية للايمان الاستشراقي .
فقد آمن ريبان بحق أنه أعاد خلق الشرق ، كما كان الشرق فعلاً ، في كتابه . أما دوليسبس فقد
كان ، في الطرف المقابل ، يشعر دائماً بشيء من الرهبة بإزاء الجدة التي أطلقها مشروعه من الشرق
القديم ؛ ولقد أعرب هذا الحس بالرهبة عن نفسه لكل من كان تدشين القناة عام ١٨٦٩ حدثاً غير
عادي بالنسبة له . وتتابع حماسة توماس كوك ، في مؤلفه الدليل الاعلالي للرحالة والسائح لليوم
الأول من تموز ، ١٨٦٩ ، حماسة دوليسبس وتنميتها :

« يوم السابع عشر من تشرين الثاني (نوفمبر) سيحتفل بنجاح أعظم إنجاز هندي في
القرن الحاضر في حفل تدشين رائع سيحضره ممثل خاص لكل عائلة من العائلات الملكية في أوروبا
تقريباً . وستكون المناسبة ، بحق ، مناسبة استثنائية . فلقد ظل شق خط اتصال مائي بين أوروبا
والشرق هاجس قرون عديدة ، وشغل ، دورياً ، عقول اليونانيين ، والرومان ، والسكسونيين ،
والغول ، غير أنه في السنوات الأخيرة فقط ، بدأت الحضارة الحديثة بصورة جدية في اتخاذ الخطوات
لمضارعة جهود الفراعنة القدماء الذين كانوا ، قبل قرون عديدة ، قد شقوا قناة بين البحرين ما
تزال آثارها باقية حتى اليوم . . إن كل ما يرتبط بالأعمال الحديثة ذو أبعاد عملاقة قصوى ؛ والتمعن
في النشرة التي تصف هذا المشروع ، بقلم فارس سان ستوس ، يثير أقصى درجات إعجابنا بعمق
العقل المنفذ العظيم - عقل السيد فردينان دوليسبس - الذي أصبح حلم الأجيال ، بفضل مثابرته ،
وجرأته الهائلة ، ونظرة الثاقب ، أخيراً حقيقة واقعة ملموسة . . . مشروع تقريب أقطار الغرب
والشرق إلى درجة أكبر ، وعن طريق ذلك ، توحيد حضارات عهود تاريخية مختلفة . »^(٨١) .

وكان ما تصوره كوك ، وما أعلن عنه دوليسبس في مذكراته ، وخطبه ، ونشراته الدعائية ،
ورسائله ، هو الجمع بين الأفكار القديمة والأساليب الحديثة ، والتقريب بين ثقافات كانت
علاقاتها بالقرن التاسع عشر مختلفة ، والفرص الفعلية لقوة التكنولوجيا الحديثة والارادة الفكرية
على كيانات جغرافية كانت سابقاً مستقرة ومقسمة ، مثل الشرق والغرب .

كانت بداية دوليسبس ، من حيث نسبه ، بداية عريقة . إذ كان والده ، ماتيو
دوليسبس ، قد وفد إلى مصر مع نابليون وبقي فيها (« مثلاً غير رسمي لفرنسا » بعبارة مارلو)^(٨٢)
لأربع سنوات بعد أن جلا عنها الفرنسيون عام ١٨٠١ . ويشير كثير من كتابات فردينان المتأخرة إلى
اهتمام نابليون نفسه بشق قناة لم يكن يعتقد ، بسبب المعلومات الخاطئة التي زوده بها خبراؤه ، أن
شقها هدف يمكن تحقيقه . وقد عاد دوليسبس إلى مصر عام ١٨٥٤ - مصاباً بعدوى التاريخ
المتذبذب لمشاريع القناة التي كان بينها خطط فرنسية جالت ببال ريشيليو والسان - سيموني - ليبدأ
تنفيذ المشروع الذي انتهى أخيراً بعد خمسة عشر عاماً . ولم يكن لدوليسبس خلفية هندسية

حقيقية . ولكن ثقته الهائلة بمهاراته شبه الألوهية في البناء ، والنقل ، والخلق ، أمكنته ، وحدها ، من الاستمرار ؛ وفيما كانت مواهبه الدبلوماسية والمالية تؤمن له دعماً مالياً وأوروبياً ، بدا أنه اكتسب المعرفة الضرورية ليصل بالأمور إلى مرحلة الاكتمال . بل أنه تعلم كذلك - وربما كان هذا أكثر نفعاً - كيف يزرع الشخصيات التي كان يُحتمل أن تسهم في مشروعه على المسرح العالمي - التاريخي ، وكيف يجعلهم يرون المعنى الحقيقي لـ « أفكاره الأخلاقية » ، كما دعا مشروعه . وقد قال هؤلاء المسهمن ، عام ١٨٦٠ « تصوروا الخدمات الهائلة التي سيؤديها تقريبُ الغرب والشرق للحضارة ولتطوير الثروات العامة . إن العالم ليراقب تقدمكم الجليل وأنتم تنتظرون استجابة العالم لكم . »^(٨٣) . وبمقتضى هذه المفهومات ، كان اسم شركة الاستثمارات التي أسسها دوليسبس عام ١٨٥٨ مشحوناً بالانفعال ، ويعكس المخططات الجلييلة التي كانت عزيزة على قلبه : الشركة الكونية . وفي عام ١٨٦٢ قدمت الأكاديمية الفرنسية جائزة للمحمة تُنظم حول القناة ؛ وقد أفرغ بورنييه ، الذي ربح الجائزة ، من مكنون ذاته تعابير الغلو التالية التي لم يكن أي منها ، جوهرياً ، على تعارض مع الصورة التي حملها دوليسبس عما كان مقدماً عليه :

« إلى العمل ؛ أيها العمال الذين تدفعكم فرنسا
شقوا ، للعالم ، هذا الطريق الجديد .
آباؤكم الأبطال وصلوا إلى هنا
فكونوا حازمين مثل أولئك الباسلين .
مثلهم ستحاربون عند أقدام الأهرام ،
وستأملكم أيضاً آلافها الأربعة .
بلى [ستحاربون] للعالم ، لآسيا وأوروبا .
للأقاليم البعيدة التي يلفها الليل .
للصينيين المكره ، والهنود نصف - العراة
للشعوب السعيدة ، الحرة ، الانسانية والشجاعة
وللشعوب الشريرة ، وللعييد
لأولئك الذين لم يعرفوا بعد المسيح »^(٨٤)

ولم يكن دوليسبس أكثر فصاحة وثناء منابع في أي موقف مما كان عليه حين كان يطلب منه أن يسوِّغ النفقات الطائلة في المال والرجال التي تطلبتها القناة . فقد كان قادراً على دفع الاحصائيات بما يكفي لسحرة أذن ؛ وكان يقتبس هيرودوتس والاحصائيات البحرية بالسلامة نفسها . وفي دفتر مذكراته لعام ١٨٦٤ يقتبس باستحسان ملاحظة كاسيمير لوكونت بأن الحياة ذات السلوكية الفردية الشاذة تنمي أصالة عالية في الانسان ، ومن الأصالة ستنبع إنجازات مغامرة عظيمة^(٨٥) . ومثل هذه الانجازات تستقي مبرراتها من ذاتها ولذاتها ؛ فالقناة ، رغم نَسَب إخفاقاتها العريق ، وتكاليفها المثيرة للسخط ، وطموحها المذهل لتغيير الطريقة التي بها تعامل أوروبا الشرق ، كانت تستحق الجهد المبذول كله . وهي مشروع قادر بفرادة على أن يتجاوز

اعتراضات أولئك الذين استشيروا حوله. وقادر ، بتحسين الشرق بمجمله ، على أن يحقق ما لم يكن بمقدور المصريين المخططين ، والصينيين المكرة ، والهنود نصف العراة ، أن يحققوه لأنفسهم أبداً .

كانت مراسيم الافتتاح في تشرين الثاني عام ١٨٦٩ مناسبة جسّدت أفكار دوليسبس تجسّداً لا يقل كمالاً عن تاريخ تحركات دوليسبس بأكمله . وللسنوات طوال ، كانت خطبه ، ورسائله ، ونشراته ، مثقلة بمفردات لغة ناصعة الحيوية والمسرحية . وفي سعيه وراء النجاح ، نجده دائماً يتحدث عن نفسه (بضمير المتكلم الجمع) قائلاً : لقد خلقنا ، وصارعنا ، ونفّذنا ، وأنجزنا ، وفعلنا ، وأدركنا ، وثابروا ، وتقَدّمنا ؛ ولا شيء ، كرّر مراراً ، يستطيع أن يوقفنا ، لا شيء مستحيل ، لا شيء ذو أهمية في نهاية المطاف سوى تحقيق « النتيجة النهائية » ، الخاتمة الجليلة » التي كان قد تصوّرها ، وحددها ، ووضعها ، أخيراً ، موضع التنفيذ . وحين تحدّث القاصد الرسولي <الممثل البابوي> في الاحتفالات يوم ١٦ تشرين الثاني ، مخاطباً الأعيان المجتمعين ، حاولت خطبته إلى أقصى حد ممكن أن تكون في مقام الماثرة الفكرية والتخيلية المدهشة التي مثلتها قناة دوليسبس :

« يُسمح لنا أن نقول إن الساعة التي أعلنت ليست من أكثر الساعات وقاراً وحسب ، بل هي كذلك من أخطر الساعات التي عاشتها الانسانية منذ أن كان لها تاريخ على هذه الأرض . في هذا المكان - حيث تتناخم أفريقيا وآسيا دون أن تتماسا إطلاقاً ، هذا الاحتفال العظيم الذي يحيه الجنس البشري ، هذا الحضور الجليل المتنوع الأجناس ، كل أجناس العالم ، جميع الرايات التي ترفرف بهجة تحت هذه السماء المشرقة والرحبة ، والصليب المنتصب ، يلقي احترام الجميع ، ويواجه الهلال . فكم من أعجوبة وكم من تقابل مؤثر في النفس ، وكم حلم أصبح حقيقة ملموسة بعد أن اشتهر بأنه وهمي ؛ وفي هذا الحشد من الأعاجيب ، كم من قضية فكرية برزت للمفكر ، وكم من فرحة في الساعة الحاضرة ، وكم من أمل نصر في آفاق المستقبل .

إن طرفي العالم يتقاربان ، وفي تقاربهما يتعارفان ، وفي تعارفهما يهتز البشر ، أطفال الرب الواحد والأوحد ، فرحاً بأخوتهم المتبادلة . فيا أيها الغرب ، ويا أيها الشرق ، لتتقاربا ، وتناملا ، ولتتعارفا ، وتتصافحا ، وتتحاضنا .

لكن ، خلف الظاهرة المادية ، يكتشف نظر المفكر آفاقاً أرحب بكثير من المساحات المدركة ، آفاقاً لا حد لها تتحقق فيها أجلّ الأقدار وأزهى الانتصارات . واليقين الأكثر سمرديّة للجنس البشري .

فيا رب ، لتُسَبِّح روحك القدس على هذه المياه ، غادية رائحة ، من الغرب إلى الشرق ، ومن الشرق إلى الغرب .

ويا رب ، انتهج هذه الطريق لتقرّب العباد بعضهم من بعض . » (٨٦) .

وبدا العالم كله محتشداً ليؤدي تحية إجلال لخطّة ما كان الرب إلا ليباركها ويستعملها هو بنفسه . لقد انحلت التمايزات والتوجسات القديمة ؛ وواجه الصليب الهلال ، ووفد الغرب إلى

الشرق ليحلّ فيه فلا يغادره أبداً (إلى أن يقوم جمال عبد الناصر ، في تموز ١٩٥٦ ، بتنشيط قضية استيلاء مصر على القناة عن طريق التلفظ باسم دوليسيس) .

في فكرة قناة السويس ذاتها نجد الخاتمة المنطقية للفكر الاستشراقي بل ، وذلك أكثر تشويقاً ، للجهد الاستشراقي . كانت آسيادات يوم قد مثلت بالنسبة لأوروبا النأي والاعتراب الصامتين ؛ وكان الاسلام العدائية الهجومية بالنسبة للمسيحية الأوروبية . ومن أجل التغلب على ثوابت مهيبة كهذه ، كان على الشرق أولاً أن يُعرّف ، ثم أن يعاد خلقه على أيدي الباحثين ، والجنود ، والقضاة الذين اخرجوا إلى الضوء لغاتٍ ، وتواريخٍ ، وأعرافاً ، وثقافات منسية من أجل أن يطرحوها - خارج مدى إدراك المستشرقين المحدثين - بوصفها الشرق الكلاسيكي الحق الذي يمكن أن يستخدم من أجل محاكمة الشرق الحديث وحكمه . لقد تلاشى الابهام ليستبدل بكيانات هشة ؛ وكان الاستشراق لفظة لباحث تدل على ما كانت أوروبا الحديثة قد استخلصته وفهمته منذ عهد قريب من المشرق الذي كان وما يزال غريب الأطوار . لقد دُمّر دوليسيس وقناته ، أخيراً ، نأي الشرق ، وحميميته المشرقة بعيداً عن الغرب ، وغرابته المدهشة الصلدة . وتماماً كما يمكن لعائق بري أن يحوّل إلى شريان سائل ، كذلك غُيّر جوهر الشرق ولم يعد بمقدور أحد ، بعد دوليسيس ، أن يتحدث عن الشرق بوصفه المنتمي إلى عالم آخر ، إذا قصد الدقة بل كان ثمة عالم «نا» وحسب ؛ عالم «واحد» متواشج مترابط لأن قناة السويس كانت قد أصابت بالاحباط آخر الأقليميين الذين كانوا ما يزالون يؤمنون بالفروق بين العوالم . ومنذ ذلك الحين ، فإن مفهوم «الشرق» يصبح مفهوماً إدارياً أو تنفيذياً ، ويغدو خاضعاً للعوامل السكانية ، والاقتصادية والاجتماعية ففي عرف امبرياليين مثل بلفور ، أو عرف أعداء الامبريالية مثل تـجـي . أي . هوبسن ، فإن الشرقي ، الافريقي ، هو أحد أفراد عرق محكوم ، ولا يحدد بصورة مطلقة بكونه يقطن منطقة جغرافية ما . لقد أذاب دوليسيس الهوية الجغرافية للشرق بحرّ الشرق (بالمعنى الحرفي تقريباً) إلى داخل الغرب وبنفي تهديد الاسلام أخيراً . وستبرز فصلات وتجارب جديدة ، تشمل الفصلات والتجارب الامبريالية ؛ ومع مرور الزمن ، سيكيف الاستشراق نفسه معها ، إنما بطريقة لا تخلو من بعض الصعوبة .

٤

أزمات

قد يبدو غريباً أن نصف شيئاً ما بأنه يتخذ موقفاً نصيباً ، لكن دارس الأدب سيفهم العبارة بسهولة أكبر إذا استعاد إلى الذهن نمط النظرة التي هاجمها فولتير في كانديد ، أو حتى الموقف من الواقع الذي هجاه سرفانتس في دون كيخوته . فما يبدو عقلياً اعتيادياً لهذين الكاتبين هو أن ثمة مغالطة في أن يُفترض أن الفوضى الهائجة ، الاشكالية ، التي لا يمكن التكهّن بمساراتها ، والتي

يعيش فيها الانسان يمكن أن تفهم على أساس ما تقوله الكتب - النصوص ؛ فإن يطبق المرء على الواقع ما يتعلمه من كتاب ، بصورة حرفية ، هو أن يعرض نفسه للحمق أو للدمار . ولن يفكر الانسان باستخدام Amadis of Gaul لفهم اسبانيا القرن السادس عشر (أو اسبانيا المعاصرة) بأكثر مما يفكر باستخدام الكتاب المقدس ليفهم ، مثلاً ، مجلس العموم <البريطاني> . لكن من الواضح أن الناس قد حاولوا دائماً - وما يزالون يحاولون - أن يستخدموا النصوص بمثل هذه الطريقة الساذجة ؛ ولو لم يكن هذا صحيحاً لما بقي كاندديد ودون كيخوته اليوم يستهويان القراء كما يفعلان . ويبدو أن تفضيل حسن السلطة الخططية التابعة من النصوص على الحسن بالضياح الذي ينتج من المواجهة المباشرة للانسان ، هو قصور إنساني مشترك . لكن ، هل هذا القصور حاضراً دائماً ، أم أن ثمة ظروفاً ، دون أخرى ، تخلق احتمالات أقوى لطغيان الموقف النصي ؟

يرجح الموقف النصي وضعان إثنان . الأول هو حين يواجه الانسان عن كتب ما كان نائياً من قبل ، وما هو مجهول نسبياً ، ومهدد . وفي حالة كهذه يلجأ الانسان لا إلى ما يشبهه الجديد الطارئ في تجربته السابقة وحسب ، بل إلى ما كان قد قرأه عنه أيضاً . فكتب الرحلات وكتب دليل السائح هي أنماط نصوص تمتلك من «الطبيعية» ومن المنطقية في تأليفها واستخدامها ، ما يمتلكه أي كتاب يمكن أن يخطر ببال المرء ، بالضبط نتيجة لهذا الميل الانساني إلى الارتكاس إلى نص ما حين تهدد شكوك الارتحال في أرض غريبة طمأنينة الانسان ورباطة جأشه . ويجد كثير من المسافرين أنفسهم يقولون ، في وصف تجربة ما في بلد جديد ، إنها لم تكن كما كانوا قد توقعوها أن تكون ، قاصدين بذلك أنها لم تكن كما كان كتاب ما قد قال إنها ستكون . وطبيعي أن كثيراً من مؤلفي كتب الرحلات والأدلة السياحية يؤلفون كتبهم من أجل أن يقولوا إن بلداً ما هو كما يلي ، أو ، وذلك أفضل ، إنه خصب الألوان متعددها ، أو غالٍ ، أو شقي ، وهكذا . والمنطلق في كلتا الحالتين هو أن البشر ، والأمكنة ، والتجارب قابلة دائماً للوصف في كتاب ، إلى درجة أن الكتاب (أو النص) يكتسب سلطة أعظم ، وقدرة على النفع أكبر حتى مما يمتلكه الواقع الفعلي الذي يصفه . إن العنصر الملتهاتي (الكوميدي) في بحث فابريس دِل دونغو عن معركة واطرلو لا يكمن في أنه يخفق في العثور على المعركة ، بقدر ما يكمن في كونه يبحث عنها بوصفها شيئاً أخبرته عنه النصوص .

أما الوضع الثاني الذي يرجح الموقف النصي فهو امتلاك مظهر النجاح . فإذا قرأ المرء كتاباً يدعي أن الأسود فتاة ثم واجه أسداً فتاكاً (وأنا أبسط الأمور ، طبعاً) ، فإن الاحتمال الأكبر هو أن المرء سيميل إلى قراءة كتب أخرى لمؤلف هذا الكتاب ، وسيصدقها . فإذا كان كتاب الأسود ، علاوة على ذلك ، يعطي المرء تعليمات عن كيفية التعامل مع أسد فتاك ، ثم نجحت التعليمات نجاحاً كاملاً ، فإن المؤلف لن يصدق إلى حد بعيد وحسب ، بل إنه سيجد نفسه مضطراً إلى أن يجرب حظه في أنماط أخرى من الأداء الكتابي . ثمة ، إذن ، جدلية معقدة للتعزيز والامداد تتحدد بموجبها تجارب القراء ، في الواقع ، بما كانوا قرأوه من كتب ، ثم يؤثر هذا ، بدوره ، على المؤلفين دافعاً إياهم إلى تناول موضوعات محددة سلفاً بتجارب القراء . وهكذا فقد يؤدي كتاب عن طريقة

التعامل مع الأسود الفتاة إلى وضع سلسلة من الكتب في موضوعات مثل فتك الأسود ، أصول الفتك ، إلخ . وبصورة مماثلة ، إذ يتركز محرق النص بشكل أضيق على الموضوع - لا الأسود الآن بل شدة فتكها - يمكن أن نتوقع أن تؤدي الوسائل التي يُنصح باتباعها للتعامل مع فتك الأسود إلى زيادة فتكها وإجبارها على أن تكون فتاة ، ما دام ذلك هو حقيقتها ، وهو ، جوهرياً ، ما نعرفه عنها أو الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعرفه عنها .

إن نصاً يزعم أنه يحتوي على معرفة تتعلق بواقع فعلي ، وينبع من ظروف تشبه الظروف التي وصفناها الآن لا يمكن أن يرفض بسهولة ويُتجاهل . ذلك أن المعرفة الخاطئة ستنسب إليه ويمكن أن تلتصق به سلطة الجامعيين ، والمؤسسات ، والحكومات ، وتحيط بهالة أعظم من الامتياز وسمو المقام مما تدعو إليه نجاحاته العملية . لكن ما هو أهم من ذلك هو أن نصوصاً كهذه يمكن أن تخلق لا المعرفة وحسب ، بل ، كذلك ، الواقع نفسه الذي يبدو أنها تصفه . وبمرور الزمن ، فإن مثل هذه المعرفة وهذا الواقع ينتجان تراثاً ، أو ما يسميه ميشيل فوكو بإنشاء ، يكون وجوده أو ثقله المادي ، لا الأصالة التي يتمتع بها مؤلف ما ، مسؤولاً في الحقيقة عن النصوص التي تنبع منه . ومثل هذا لنص يتألف من وحدات المعلومات السابقة الوجود التي أودعها فلوير في منسّق (كتالوج) الأفكار المتوارثة .

في ضوء ما سبق ، انظر إلى نابليون ودوليسبس ؛ لقد كان كل ما عرفاه ، تقريباً نابعاً من كتب ألّفت في تراث الاستشراق ، ووُضعت في مكتبة عن الأفكار المتوارثة ، وبالنسبة لهما ، كان الشرق مثل الأسد الفتاك ، شيئاً سيواجه ويُعامل معه ، إلى حد ما ، لأن النصوص جعلت ذلك الشرق ممكناً . وشرق كهذا كان صامتاً ، في تناول يد أوروبا لتحقيق مشروعات شبكت السكان الأصليين ، لكنها لم تكن أبداً مسؤولة مباشرة أمامهم ، وعاجزاً عن مقاومة المشروعات ، والصور ، أو حتى مجرد الأوصاف التي ابتكرت له . وقد سميت ، فيما سبق من هذا الفصل ، هذه العلاقة بين الكتابة الغربية (وعقابيلها) وبين الصمت الشرقي نتيجةً وعلامة لقوة الغرب الثقافية العظيمة ، ولارادة القوة فيه بإزاء الشرق . غير أن ثمة جانباً آخر للقوة ، جانباً يعتمد وجوده على ضغوط تراث الاستشراق وموقفه النصّي من الشرق ، وهذا الجانب يحيا حياته الخاصة ، كما تفعل الكتب حول الأسود الفتاة إلى أن يصبح بمقدور الأسود أن تحدث مجيبة . المنظور الذي نادراً ما رُوي نابليون ودوليسبس من خلاله - لنأخذ اثنين فقط من أصحاب المشروعات الذين يَبْنُون خططاً للشرق - هو المنظور الذي يراهما مستمرّين في عملهما عبر صمت الشرق الهلامي الدون أبعاد ، بصورة رئيسية لأن إنشاء الاستشراق ، فوق عجز الشرق المطلق عن أن يفعل شيئاً بإزائهما ، منح نشاطهما المعنى والوضوح ، والحقيقية . ووفّر لهما إنشاء الاستشراق ، وما جعل هذا الإنشاء ممكناً - وهو ، في حالة نابليون ، غرب تفوق قوته عسكرياً قوة الشرق بمراحل - شرقيّين يمكن أن يُوصفوا في كتب مثل وصف مصر ، وشرقاً يمكن أن يُقَطَّع ويُحترق كما قطع دوليسبس السويس واخترقها . وفوق ذلك ، فقد أعطاهما الاستشراق نجاحهما - على الأقل من وجهة نظرهما التي

لم تكن لها علاقة إطلاقاً بوجهة نظر الشرقي . فالنجاح ، بكلمات أخرى ، كان فيه كل التبادل الانساني الفعلي بين الشرقي والغربي > الذي يكمن في < في عبارة القاضي « قلت لنفسي ، قلت » في المحاكمة من قبل المحلفين .

حين نبدأ بمعاينة الاستشراق بوصفه غمطاً من الاسقاط الغربي على الشرق وإرادة السيطرة عليه ، فلن يواجهنا إلا عدد قليل من المفاجآت . ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن مؤرخين مثل ميشليه ، ورائكه ، وتوكفيل ، وبيركهاردت ، يحبكون سردهم « كقصة من غمط خاص »^(٨٧) ، فإن الشيء نفسه يصدق على المستشرقين الذين حبكوا التاريخ الشرقي ، والشخصية الشرقية ، والمصير الشرقي لمئات من السنين . لقد أصبح المستشرقون ، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، جماعة أكثر جدية ، لأن آماذ الجغرافيا التخيلية والواقعية كانت ، بهذا الوقت ، قد تقلصت ، إذ أن العلاقة الشرقية - الأوروبية كانت قد تحددت بتوسع أوروبي لا يُصدُّ بحثاً عن الأسواق ، والمصادر الطبيعية ، والمستعمرات . وأخيراً ، لأن الاستشراق كان قد أنجز تقمُّصه وتحولَه من إنشاء بحثيٍّ إلى مؤسسة إمبريالية . والأدلة على هذا التقمُّص جلية حتى الآن فيما قلته عن نابليون ، ودوليسبس ، وبلفور ، وكرومر . فمشروعات هؤلاء في الشرق يمكن أن تُفهم ، على أكثر الأصعدة أولية ، بوصفها جهود رجال ذوي رؤيا وعبقرية أو أبطالٍ ، بالمعنى الذي قصده كارلايل . وفي الحقيقة أن نابليون ، ودوليسبس وبلفور وكرومر يبدون أكثر انتظاماً بكثير ، وأقل خرقاً للعادة بكثير إذا استعدنا إلى الذهن مخططي ديربيلو ودانتي وأضفنا إليهما محرّكاً حديثاً كفواً (مثل الأمبراطورية الأوروبية في القرن التاسع عشر) وقتلَ إيجابية : ما دام المرء لا يستطيع ، معرفياً أن يتر الشرق (كما قد يكون دير بيلو ودانتي قد أدركا) ، فإن لدى المرء من الوسائل ما يمكنه من أسرِه ، ومعالجته ، ووصفه ، وتحسينه ، وتغييره بصورة جذرية .

ما أحاولُ أقوله هنا هو أن الانتقال من مجرد الادراك النصي ، والصياغة والتحديد النصيين للشرق ، إلى وضع هذه الأشياء جميعاً موضع التنفيذ في الشرق ، قد حدث فعلاً ، وإن الاستشراق لعب دوراً بارزاً في ذلك الانتقال المنافي للعقل - إذا كان لي أن أستعمل اللفظة بدلالتها الحرفية . ومن حيث عمله البحثي الخالص (وأنا أجد فكرة البحث الخالص بوصفه لا متحيزاً وبجراً صعبة الفهم ؛ ومع ذلك يمكن أن نسامح بها فكرياً) ، فإن الاستشراق قد حقق الكثير من الانجازات . فخلال عصره العظيم في القرن التاسع عشر أنتج باحثين ؛ وزاد عدد اللغات التي تدرّس في الغرب ، وكمية المخطوطات المحققة ، والمترجمة ، والمعلّقة عليها ؛ وفي كثير من الحالات ، وفر الاستشراق للشرق طلاباً أوروبيين متعاطفين معه ذوي اهتمام أصيل بقضايا كالنحو السنسكريتي ، والنقود الفينيقية ، والشعر العربي . ومع ذلك - وهنا ينبغي أن نكون في منتهى الوضوح - فإن الاستشراق قد طغى على الشرق وأثقله . فمن حيث هو نظام من الأفكار حول الشرق ، ارتقى الاستشراق دائماً من الجزئية الانسانية الخاصة إلى العام المتجاوز للانسان ؛ وهكذا تنامت ملاحظة محددة حول شاعر عربي من شعراء القرن العاشر إلى سياسة تجاه (وحول) العقلية

الشرقية في مصر ، أو العراق ، أو شبه الجزيرة العربية . وبشكل مائل ، اعتُبرت آية قرآنية ما أفضل الأدلة على طبيعة حواسية إسلامية لا يمكن اجتثاثها . وافترض الاستشراق شرقاً لا متغيراً ، مختلفاً إطلاقاً عن الغرب (لأسباب تتغير من عهد إلى عهد) . وفي مرحلة ما بعد القرن الثامن عشر ، لم يكن بمقدور الاستشراق أبداً أن يتفح نفسه ويعيد النظر في طبيعته . وذلك كله يجعل من كرومر ، وبلفور ، من حيث هما مراقبان للشرق أو إداريان له ، أمراً حتمياً .

إن وجود علاقة وثيقة بين السياسة والاستشراق أو ، لنضع الأمر بشكل أكثر احتراساً ، إن الاحتمال الكبير لامكانية استخدام الأفكار المستنبطة حول الشرق من الاستشراق لأغراض سياسية ، هو حقيقة هامة ، لكنها حقيقة حساسة جداً . فهي تثير أسئلة حول النزوع الطبيعي للبراءة أو الذنب ، حول النقاء من التحيز في البحث العلمي أو تواطؤ التجمعات التي تمارس الضغوط في ميادين مثل دراسات السود ودراسات المرأة . وهي ، بالضرورة ، تستفز شعوراً بالقلق في ضمير المرء حول التعميمات الثقافية ، والعرقية ، والتاريخية ، وحول استخداماتها ، وجدواها ، ودرجة الموضوعية فيها ، ونواياها الأساسية . وأكثر من أي شيء آخر ، فإن الظروف السياسية والثقافية التي ازدهر فيها الاستشراق الغربي تلفت النظر إلى المكانة الوضيعة للشرق ، أو الشرقي ، من حيث هو موضوع للدراسة . وهل بإمكان أية علاقة أخرى غير علاقة السيد - العبد السياسية أن تنتج الشرق المشرق الذي جسد ملامحه أنور عبد الملك تجسيدا كاملاً ؟

أ - على صعيد موقع المشكلة ، والاشكالية . . . [يعتبر الاستشراق] الشرق والشرقيين «موضوعاً» للدراسة ، موسوماً بآخريّة - بوصفه كل ما هو مختلف ، سواء أكان ذلك «فاعلاً» أو «موضوعاً» للفعل» - غير أنها آخريّة مكوّنة ، ذات طبيعة جوهريّة خالصة . و «موضوع» الدراسة هذا سيكون ، كما هي العادة ، سلبياً ، لا مشاركاً ، موهوباً ذاتيةً «تاريخية» ، وفوق كل شيء ، غير فاعل ، غير مستقل الوجود ، غير ذي سيادة بالنسبة لنفسه : والشرق الوحيد أو الشرقي الوحيد أو «الفاعل» الوحيد الذي يمكن أن يُعترف به هو ، في الحد الأقصى ، الكائن المغربّ المستلب فلسفياً ، أي شيء آخر غير ذاته بالنسبة لذاته ، بموضع ، مفهوم ، محدّد - ومفعول - من قبل الآخرين .

ب - على صعيد الموضوع المتخلل يتبنّى [المستشرقون] تصوراً جوهرياً للبلدان والأمم والشعوب الشرقية . موضع الدراسة ، تصوراً يعبر عن نفسه عبر علم أنماط عرقي مميّز . . . وسينتقل به بعد قليل إلى العنصرية . وتبعاً للمستشرقين التقليديين ، ينبغي لجوهر ما أن يوجد - ويكون أحياناً موصوفاً بوضوح بلغة ما وراثية (ميثافيزيقية) - وهو جوهر يشكل الأساس المشترك ، غير القابل للتحويل ، لجميع الكائنات المدروسة ؛ وهذا الجوهر هو ، في آن واحد ، «تاريخي» ، لأنه يرجع إلى فجر التاريخ ، وجوهرياً . كـ «تاريخي» ، لأنه يحمّد الكائن «موضوع» الدراسة داخل خصوصيته اللاتطورية وغير القابلة للتحويل ، بدلاً من تحديده ، مثل جميع الكائنات ، والدول ، والأمم ، والشعوب ، والثقافات الأخرى - بوصفه نتاجاً أو حصيلة للقوى الفاعلة في مجال التطور التاريخي .

وهكذا يخرج المرء في النهاية بعلم أنماط - مبني على خصوصية حقيقية ، لكنها معزولة عن لتاريخ ومتصورة ، نتيجة لذلك ، باعتبارها خفية ، لا تدرك ، جوهرية - مما يجعل «الموضوع» ، المدروس كائناً آخر يكون الفاعل الدارس ، في علاقته به ، متسامياً فائقاً ؛ وسيكون لدينا ، بذلك ، كائن إنساني صيني ، وكائن عربي (ولم لا يكون لدينا أيضاً كائن مصري إلخ) ، وكائن أفريقي ، - أما الإنسان - «الإنسان العادي» كما هو مفهوم - فهو الإنسان الأوروبي الذي ينتمي إلى المرحلة التاريخية ، أي إلى تاريخ اليونان القديم . ويرى المرء إلى أي مدى ، بدءاً من القرن الثامن عشر وإلى القرن العشرين ، رافق تسلط الأقليات المالكة التي كشفت عنها النقاب ماركس وانجلز ، والتمركزية الانسانية التي فككها فرويد ، تمركزية أوروبية في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية ، وبالأخص في العلوم ذات العلاقة المباشرة بالشعوب غير الأوروبية (٨٨).

ويرى عبد الملك أن الاستشراق ذو تاريخ قاده ، في نظر «الشرقي» في الجزء الأخير من القرن العشرين ، إلى الطريق المسدود الذي وصف أعلاه . دعنا الآن نرسم بإيجاز الخطوط العريضة لذلك التاريخ في تقدمه عبر القرن التاسع عشر مستجماً القتل والقوة ، و «سيطرة الأقليات المالكة» والتمركزية الانسانية متحالفة مع التمركية الأوروبية . منذ العقود الأخيرة للقرن الثامن عشر ، ولقرن ونصف على الأقل ، سيطرت بريطانيا وفرنسا على الاستشراق من حيث هو فرع من فروع المعرفة . وكانت الاكتشافات فقه اللغوية العظيمة في النحو المقارن التي قام بها جونز ، وفرانز بوب ، وجاكوب غريم ، وآخرون مدينة أصلاً لمخطوطات اجتلبت من الشرق إلى باريس ولندن . ومن دون استثناء تقريباً ، بدأ كل مستشرق مهنته دارساً لفقه اللغة ، وكانت الثورة فقه اللغوية التي انتجت بوب ، وساسي ، وبيرنوف وطلابهم علماء مقارناً ومبنيّاً على مقدمة تقول إن اللغات تنتمي إلى عائلات ، تعتبر الهندو-أوروبية والسامية مثلين عظيمين عليها . فقد كان للاستشراق منذ بدئه ، إذن ، خصيصتان عظيمتان :

(١) وعي للذات علمي طارئ مبني على أهمية الشرق اللغوية لأوروبا ، و (٢) ميل إلى التقسيم ، والتفريع ، وإعادة التقسيم ، لموضوعه دون أن يغير أبداً نظرتة إلى الشرق بوصفه دائماً نفسه : شيئاً لا متغيراً ، متجانساً ، وشاذاً شذوذاً جذرياً .

ويوضح فردريك شليغل ، الذي تعلم السنسكريتية في باريس ، هاتين الخصيصتين معاً ، فمع أنه حين طبع كتابه حول لغة الهند وحكمتها في عام ١٨٠٨ كان عملياً ، قد نبذ الاستشراق وتبرأ منه ، فإنه كان ما يزال يرى أن بين السنسكريتية والفارسية من جهة واليونانية من جهة أخرى وشائج أكثر عمقاً مما بينها وبين اللغات السامية ، والصينية ، والأميركية ، والأفريقية . وعلاوة على ذلك ، فإن العائلة الهندو-أوروبية كانت فنياً بسيطة ومحقة للغرض بطريقة لم تكنها السامية مثلاً . ولم تزج مثل هذه التجريدات شليغل ، الذي حملت الأمم ، والعروق ، والعقول ، والشعوب بالنسبة له ، من حيث هي أشياء يمكن للمرء أن يتحدث عنها بحميمية انفعالية في المنظور المتزايد ضيقاً أبداً للاتجاه إلى الشعبية الذي طوره أولاً هردر - سحراً خاصاً طوال حياته .

ومع ذلك فإن شليغل لا يتحدث في أي موضع من عمله عن الشرق الحي المعاصر . وحين قال عام ١٨٠٠ « الشرق هو حيث ينبغي أن نبعث عن أعلى رومانسية ممكنة » فقد قصد شرق ساكونتالا ، والد زنداڤيستا ، والد يوبا نيشادا . أما الساميون الذين كانت لغاتهم إلصاقية ، ولاجمالية ، وآلية فقد كانوا في مرتبة أدنى ، مختلفين ومتخلفين . وتمتلى محاضرات شليغل عن اللغة ، والحياة ، والتاريخ ، والآداب بتميزات كهذه ، قدمها دون أدنى درجة من درجات التبرير . فقد قال إن العبرية صُنعت من أجل التعبير النبوي والتأليه ، أما المسلمون فقد تبنا « إيماناً بالوهية فارغة ميتة . عقيدة وحدانية لا صفة لها إلا السلبية . » (٨٩) .

وقد انتشر قدر كبير من التعصب العنصري الموجود في تهجمات شليغل على الساميين والشرقيين الآخرين «المنحطين» انتشاراً واسعاً عبر الثقافة الأوروبية . غير أنه لم يُجعل في أي موضع آخر- إلا أن يكون ذلك في القسم الأخير من القرن التاسع عشر في أوساط علماء الانسان (الأنثروبولوجيين) وعلماء الفراسة الداروينيين - أساساً لمادة دراسة علمية كما جعل في علم اللغة المقارن وفقه اللغة . فقد بدت اللغة والعرق موحدين وحدة لا تنقسم عراها ، وكان الشرق «الجيد» دون استثناء مرحلة كلاسيكية في مكان ما من هند ضاعت منذ زمن بعيد ؛ أما الشرق «السيء» فإنه استمر في آسيا المعاصرة وأجزاء من شمال افريقيا ، وبلاد الاسلام في كل مكان . وكان «الآريون» قد قصروا على أوروبا والشرق القديم ، وسيطرت الأسطورة الآرية (كما أظهر ليون بولياكوف دون أن يلاحظ مرة واحدة مع ذلك ، أن «الساميين» لم يكونوا اليهود فقط بل المسلمين أيضاً) (٩٠) على علم الانسان التاريخي والثقافي على حساب الشعوب الأقل مرتبة .

سيشمل النسب الفكري الرسمي للاستشراق ، بالتأكيد ، غوبينو ، رينان ، همبولدت ، ستاينتال ، بيرنوف ، رموزا ، بالمر ، فايل ، دوزي ، وموير ، لذكر دون انتقاء ، تقريباً ، عدداً قليلاً من الأسماء المشهورة بدءاً من القرن التاسع عشر . وسيشمل هذا النسب أيضاً المقدرة الانتشارية للجمعيات المتفحمة : الجمعية الآسيوية ، تأسست (١٨٢٢) ؛ الجمعية الآسيوية الملكية ، (١٨٢٣) ؛ الجمعية الشرقية (١٨٤٢) ، وما إليها . غير أن هذا النسب قد يتجاهل ، ضرورة ، الاسهام العظيم للأدب التخيلي وأدب الرحلات ، اللذين دَعَمَا التمييز الذي أقامه المستشرقون بين مختلف الدوائر الجغرافية ، والزمنية ، والعرقية للشرق . غير أن مثل هذا التجاهل سيكون غير سليم ، لأن هذا الأدب ، بالنسبة للشرق الاسلامي ، غني غنى خاصاً وذواسهام هام في بناء الانشاء الاستشراقي . ويضم هذا النمط من الأدب أعمالاً لغوته ، هوغو ، لامارتين . شاتوبريان ، كينغليك ، نرفال ، فلوير ، لين ، سكوت ، بايرون ، فينيه ، دزرائيلي ، جورج إليوت ، وغوتيه . وفيما بعد ، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، يمكن أن نضيف داوتي ، باريه ، لوتي ، تي . إي . لورنس ، وفورستر . ويعمق جميع هؤلاء الكتاب خطوط تصور دزرائيلي-«المبهم الآسيوي العظيم . » ويكتسب هذا المشروع دعماً كبيراً لا من نبش الحضارات الشرقية الميتة (من قبل الحفّرة الأوروبيين) في بلاد ما بين النهرين ، ومصر ، وسورية ، وتركية وحسب ، بل من عمليات المسح الجغرافي الرئيسية التي تمت عبر الشرق كله أيضاً .

مع نهاية القرن التاسع عشر، كانت هذه الانجازات قد أعطيت دعماً مادياً عن طريق الاحتلال الأوروبي للمشرق الأدنى بأكمله (باستثناء أجزاء من الامبراطورية العثمانية ، ابتلعت بعد عام ١٩١٨) . ومرة أخرى ، كانت القوتان الاستعماريان الرئيسيتان بريطانيا وفرنسا ، رغم أن روسيا والمانيا لعبتا بعض الدور كذلك^(٩١) . وكان الاستعمار في البدء يعني تمييزاً ، بالفعل ، خلق المصالح وتحديداتها ؛ المصالح التي قد تكون تجارية ، أو دينية ، أو ثقافية ، أو متعلقة بالاتصالات . فقد شعرت بريطانيا ، مثلاً ، فيما يتعلق بالاسلام والبلدان الاسلامية أنها، بوصفها قوة مسيحية، ذات مصالح مشروعة تنبغي المحافظة عليها. وقد نما جهاز معقد لرعاية هذه المصالح. فبعد المنظمات المبكرة مثل «جمعية نشر المعرفة المسيحية» (١٦٩٨) و «جمعية نشر الانجيل في المناطق الأجنبية» (١٧٠١) ، تشكلت جمعيات دعمتها مثل «جمعية التبشير الانجيلية» (١٧٩٢) ، «جمعية التبشير الكنسية» (١٧٩٩) ، «جمعية الكتاب المقدس البريطانية والأجنبية» (١٨٠٤) و «الجمعية اللندنية لنشر المسيحية بين اليهود» (١٨٠٨) . وقد «شاركت هذه الرسائل بصورة صريحة في التوسع الأوروبي»^(٩٢) . فإذا أضفت إليها الجمعيات التجارية ، والجمعيات المتفقهة ، ومؤسسات الاستكشاف الجغرافية ، ومؤسسات الترجمة ، وغرس المدارس ، والبعثات ، والمكاتب القنصلية ، والمصانع ، والجاليات السكانية الأوروبية الواسعة ، أحياناً ، في الشرق ، فإن مفهوم «المصلحة» يكتسب قدراً كبيراً من المعنى . ولقد أصبحت هذه المصالح تُحمى ، فيما بعد ، بحماسة شديدة وبنفقات عالية .

حتى الآن ما زالت الخطوط العريضة التي أرسمها إجمالية . فماذا عن التجارب والانفعالات النمطية التي تصحب تقدم الاستشراق في البحث والفتوحات السياسية التي دعمها الاستشراق كذلك ؟ بدءاً ، ثمة شعور بالحيرة لأن الشرق الحديث ليس على الاطلاق كما تصوره النصوص . وها هو ذا جيرار دونرفال يكتب إلى تيوفيل غوتيه في نهاية آب عام ١٨٤٣ :

«لقد خسرت حتى الآن ، مملكة بعد مملكة ، وإقليماً بعد إقليم ، نصف الكون الأكثر جمالاً ، وعمما قريب لن أعرف مكاناً أستطيع أن أجد فيه ملاذاً لأحلامي ؛ غير أن مصر هي المكان الذي آسف أعظم الأسف لكوني طردته خارج خيالي ، الآن وقد أدخلتها بأسى نطق ذاكرتي .»^(٩٣) .

هذا المقطع لمؤلف رحلة عبر الشرق عظيمة . ومرتبة نرفال موضوع شائع في الرومانسية (الحلم المخدول ، كما يصفه البير بيغوان في كتابه العشق الرومانسي والحلم) وعند الرحالة في الشرق التوراتي ، من شاتوبريان إلى مارك توين . وكانت أي تجربة مباشرة للشرق اليومي تشكل تعليقاً ، بمفارقة فكهة ، على مثل تلك التمجيدات البطولية له التي نجدناها في «نضضة محمد» لـ غوته ، و «وداعاً للمضيفة العربية» لـ هوغو . إن استذكار الشرق الحديث يُنازع الخيال ، ويُرجع المرء إلى الخيال بوصفه مكاناً مفضلاً ، بالنسبة لحساسية الأوروبي ، على الشرق الحقيقي . وقد قال نرفال مرة لغوتيه إن زهرة اللوتس ، بالنسبة لشخص لم ير الشرق أبداً ، ما تزال زهرة اللوتس ، أما بالنسبة لي فإنها لا تعدو أن تكون نوعاً من أنواع البصل . وأن يكتب المرء عن الشرق الحديث

يعني إما أن يجلو المرء تعرية مزعجة لصور منتخبة من النصوص من سريتها وإبهامها ، أو أن يحصر المرء نفسه بالشرق الذي تحدث عنه هوغو في استهلاله الأصلي لـ الشرقيون ، أي الشرق بوصفه «صورة» أو «فكرة» تشكلاان رمزاً لما هو «نوع من الانشغال العام»^(٩٤).

وإذا كانت الخيبة الشخصية والانشغال العام يمثلان أبعاد الحساسية الاستشراقية في البدء ، فإنهما يؤديان إلى عادات فكرية ، وتصورات ، ومشاعر أخرى مألوفة أكثر . فالعقل يتعلم كيف يفصل بين إدراك عام للشرق وتجربة محددة له ؛ وكلا هذين الأمرين ، بلغة ما ، يسير في اتجاهه الخاص . ففي رواية سكوت الطلمسان (١٨٧٥) ينازل سير كنيث (من وحدة الفهد الجائم) مسلماً ويمتنع من التقدم في مكان ما من صحراء فلسطين ؛ وحين يتبادل الصليبي وخصمه - وهو صلاح الدين مقتنعاً - الحديث فيما بعد ، يكتشف المسيحي أن عدوه المسلم ليس شخصاً سيئاً على الإطلاق ، رغم كل شيء . وعلى ذلك ، فإنه يقول :

« لقد اعتقدت . . . أن عرقك الأعمى قد انحدر من سلالة الشرير الرجيم الذي ما كنتم تستطيعون دون عونته أن تحتفظوا بأرض فلسطين المقدسة هذه في وجه هذا العدد من جنود الله الشجعان . وأنا لا أتحدث بهذه الطريقة عنك أنت بالذات ، أيها المسلم ، بل ، بشكل عام ، عن قومك ودينك ؛ ومع ذلك ، فالغريب في نظري ليس أنك تنحدر من سلالة الشرير ، بل أنك أيضاً تفاخر بذلك »^(٩٥) .

ذلك أن المسلم بالفعل يفاخر بأن نسب قومه متصل بإبليس ، لوسيفر المسلمين . إلا أن ما هو عجيب فعلاً ليس التاريخانية الواهية التي يحوّل بها سكوت المنظر إلى منظر « قروسطي » ، جاعلاً المسيحي يهاجم المسلم دينياً بطريقة لم يكن أوروبيو القرن التاسع عشر ليسلكوها (مع أنهم ، سيسلكونها) ؛ بل التعالي الفارغ المتمثل في لعنة شعب بأكملهم « بشكل عام » فيما يخفف وقع الجرم ببرود عبارة « أنا لا أقصدك أنت بالذات » .

لم يكن سكوت ، على أي حال ، اختصاصياً بالاسلام (مع أن إنثي . آر . جب ، الذي أصرى الطلمسان لنفاذ نظريته إلى الاسلام وإلى صلاح الدين ، كان ، اختصاصياً به^(٩٦)) ، وكان يسمح لنفسه بقدر هائل من الحرية في وصف دور إبليس بتحويله إلى بطل للمؤمنين . ويحتمل أن يكون سكوت قد استقى معرفته من بايرون وبكفورد ، غير أننا نكتفي هنا بملاحظة إلى أي مدى كانت الطبيعة العامة المنسوبة للأشياء الشرقية قادرة على مقاومة كلا القوتين البلاغية والوجودية اللتين تمثلهما الاستثناءات الواضحة . إن الأمر ليبدو ، من جهة أولى ، كما لو أن ثمة برميلاً اسمه «الشرقي» تطرح فيه دون تفكير جميع آراء الغرب السلطوية ، اللامنسوبة ، والتقليدية حول الشرق . بينما يستطيع المرء ، من جهة أخرى ، وبشكل يخلص لثراث فن القصاصيين القائم على الحادثة المسلية ، أن يصف رغم ذلك تجارب مع الشرق أو فيه ليس لها إلا علاقة عابرة بالبرميل الذي يؤدي الغرض بشكل عام . ثم أن بنية نثر سكوت ذاتها لا تحلو تشابكاً للأمرين أعمق من ذلك بكثير . ذلك أن الفصل العامة تقدم بصورة مسبقة للمثل المحدد مجالاً محدوداً ليتحرك

خلاله : فمهما بلغ الاستثناء المحدد من عمق ، ومهما كان الشرقي الفرد قادراً على تجاوز السياجات الموضوعية حوله ، فإنه ، أولاً وقبل كل شيء ، شرقي ، وثنائياً إنسان ، وهو ، أخيراً ومن جديد ، شرقي كذلك .

وبمقدور فصلة عامة إلى هذه الدرجة مثل « شرقي » أن تكتسب تنوعات شيقة بالفعل . لقد تجلّت حماسة دزرائيلي للشرقي للمرة الأولى خلال رحلته إلى المشرق عام ١٨٣١ . وقد كتب في القاهرة : « إن عيني وعقلي ما تزال تتوجع بجلال وفخامة ليس بينها وبين ما يروق لنا نحن إلا أقل درجات الانسجام . »^(٩٧) وقد ألهمه الجلال العام والشبوب العاطفي حساً متسامياً بالأشياء وصبراً ضئيلاً على الواقع الفعلي . وتغرق روايته تانكرد بعمق في العموميات العرقية والجغرافية ؛ فكل شيء يعود إلى العرق ، إلى حالات صيدونية* ، إلى درجة أن الخلاص لا يمكن أن يوجد إلا في الشرق وبين أجناسه . فهناك ، مثلاً على ذلك ، يتسامر الدروز ، والمسيحيون ، والمسلمون ، واليهود بسهولة لأن العرب - ينبر قائل ببراءة - هم ببساطة يهود يركبون الجياد ، والجميع في أعماقهم شوقيون . والانسجام يقام بين الفصلات العامة ، لا بين الفصلات وما تحتويه . فالشرقي يعيش في الشرق ، وهو يعيش حياة ذات سهولة شرقية ، في حالة من الاستبداد الشرقي والحواسية الشرقية ، مشبعاً بشعور من القدرية الشرقية ، وكان بمقدور كتاب يختلف أحدهم عن الآخر اختلاف ماركس ، ودزرائيلي ، وبيترن ، ونرفال أن يتبادلوا نقاشاً مسهباً فيما بينهم . مثلاً ، مستخدمين جميع هذه التعميمات دون تمحيص ومتحدثين ، رغم ذلك ، بوضوح .

ويرافق شعور الخيبة والنظرة المعجمة - كي لا أقول الانفصامية (الشيزوفرنية) - إلى الشرق ، عادة ، خصلة شاذة أخرى . فالشرق ، لأنه حُول إلى شيء عام ، يمكن أن يجعل بأكمله وسيلة إيضاح لشكل خاص من أشكال السلوكية . فمع أن الشرقي الفرد لا يستطيع أن يخلخل ، أو ينفض عنه ، الفصلات العامة التي تمنح غرابته شيئاً من المعنى ، فإن هذه الغرابة مع ذلك يمكن أن تكون ممتعة لذاتها وبذاتها . ها هو ذا فلوير ، مثلاً ، يصف معجبة الشرق :

« من أجل تسلية الجمهور ، أخذ مهرج محمد علي امرأة في أحد أسواق القاهرة ذات يوم ، ومددها على دكة أحد الدكاكين وضاجعها علناً بينما كان صاحب الدكان يدخن غليونيه بهدوء . وعلى الطريق من القاهرة إلى شبرا ، منذ فترة وجيزة ، ترك شاب قرداً كبيراً يلوطه علناً - كما في القصة أعلاه - ليخلق انطباعاً جيداً عن نفسه ويضحك الناس .

وقد توفي ناسك منذ فترة - أبله - كان قد اعتبر لزمن طويل قديساً اختاره الله ؛ لقد جاءت إليه جميع النساء المسلمات يجلبن عضوه - وأخيراً مات إعياء - فمنذ الصباح حتى المساء كان الأمر خضاً لا ينقطع

ماذا تقول في الحقيقة التالية : منذ زمن اعتاد صوفي أن يسير في شوارع القاهرة عارياً

* أود أن أعترف أنني عاجز عن فهم العبارة ، Sidonia States (المترجم) .

مطلقاً فيما عدا طاقة على رأسه وأخرى على عضوه . ومن أجل أن يبول كان يرفع طاقة العضو ، فتركض النساء العاقرات اللواتي أردن الانجاب إليه ، ويضعن أنفسهن تحت قوس بوله ، ويدلكن أنفسهن به . » (٩٨)

يعترف فلوبيير صراحة أن هذا كله شناعة من غط خاص . « الفعل الملهائي القديم كله » (الذي قصد به فلوبيير التقاليد المعروفة جيداً لـ « العبد المجلود تاجر الرقيق اللفظ التاجر اللص ») يكتسب معنى جديداً « طرياً أصيلاً وساحراً » في الشرق . وهذا المعنى لا يمكن ان يعاد خلقه ؛ ولا يمكن أن يتمتع به إلا في لحظة الحدث ومكانه ، كما لا تمكن « استعادته » إلا بصورة تقريبية جداً . فالشرق يُشاهد ، لأن سلوكه الذي يقترب من البذاءة المسيئة (دون أن يصلها بالضبط) يصدر عن غزور من الشذوذ اللانهائي ؛ والأوروبي الذي تطوف حساسيته في الشرق ، هو مشاهد لا ينشكب أبداً أو يتورط ، حيادي دائماً ، وعلى استعداد دائم لأمثلة جديدة مما يسميه وصف مصر « التلذذ الغريب » .

ويصبح الشرق هكذا معرضة حية للشذوذ . ثم تصبح هذه المعرضة ، بشكل منطقي تماماً ، موضوعاً خاصاً للنصوص . وهكذا تكتمل الدائرة ؛ من كونه انكشف عن شيء لا تُعدّ النصوصُ الانسانَ له ، يمكن للشرق أن يعود شيئاً يكتب المرء عنه بطريقة انضباطية . ويمكن لأجنبيته أن تُترجم ، ولمعانيه أن تُحلَّ الغازها ورموزها ، ولعدائيته أن تُروَّض ؛ ورغم ذلك فإن العمومية المنسوبة إلى الشرق ، والخبية التي يشعر بها المرء بعد مواجهته له ، والشذوذية التي لا قرار لها . والتي يبديها ، كلها يعاد توزيعها فيها يقال أو يكتب عنه . لقد كان الاسلام ، مثلاً ، شرقياً نمطياً في نظر مستشرقين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين . فقد قال كارل بَكرُ إنه رغم أن « الاسلام » (لاحظ الصفة التعميمية الهائلة) ورث التراث الهيليني فإنه لم يكن قادراً على أن يفهم أو يستخدم التراث اليوناني الانساني . وعلاوة ؛ فمن أجل أن يفهم المرء الاسلام كان عليه قبل كل شيء آخر أن يعاينه لا بوصفه ديناً « أصيلاً » ، بل بوصفه شيئاً من محاولة شرقية فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية في غياب للالهام الخلاق الذي نجده في أوروبا عصر النهضة (٩٩) . وكان الاسلام ، في عرف لويس ماسينيون ، الذي قد يكون أعظم المستشرقين الفرنسيين شهرة وتأثيراً ، رفضاً منتظماً للتجسد المسيحي ، وكان بطل الاسلام الأعظم لا محمد أو ابن رشد بل الخلاج ، القديس المسلم الذي صلبه المسلمون السنيون لجراته على شخصية الاسلام (١٠٠) . وكان ما أسقطه بَكر وماسينيون من دراستها صراحة ، هو ، شذوذية الشرق التي عاذا فاعترفا بها دون قصد بمحاولتهما الجاهدة لمنحها انتظاماً ضمن معطيات غربية . لقد قُذِف محمد خارجاً ، ومُنِح الخلاج مكانة بارزة لأنه اعتبر نفسه شخصية كشخصية المسيح .

وبما هو حَكَم عل الشرق ، لا يقف المستشرق الحديث ، كما يعتقد هو ، بل حتى كما يقول ، بعيداً عن وقفة موضوعية . فتجرُّده الانساني - وعلامته فقدان التعاطف المموه بالمعرفة المهنية - مثقل بكل المواقف المحافظة ، والمنظورات المحافظة ، وأحوال الاستشراق التي ما فتئت أصفها . وشرقه

ليس الشرق كما هو ، بل الشرق كما شُرِّقَ . وثمة قوس متصل دون انكسار من المعرفة والقوة يربط رجل الدولة الغربي أو الأوروبي بالمستشرق الغربي ؛ ويشكل هذا القوس حافة المسرح الذي يحتوي الشرق . ومع نهاية الحرب العالمية الأولى شكلت كل من افريقيا والشرق مجاًلاً متميزاً للغرب أكثر مما شكلت استثارة فكرية له. وقد تطابق مجال الاستشراق بدقة مع مجال الأمبراطورية ، وكانت هذه التوحيدية المطلقة بين الاثنين ما أثار الأزمة الوحيدة في تاريخ التفكير الغربي بالشرق والتعامل معه . وهي أزمة ما تزال مستمرة .

وبدءاً من العشرينات ، ومن أحد طرفي العالم الثالث إلى طرفه الآخر ، كانت الاستجابة للامبراطورية والأمبريالية استجابة جدلية (ديالكتيكية) . ومع انعقاد مؤتمر باندونغ عام ١٩٥٥ كان الشرق بأكمله قد حصل على استقلاله السياسي عن الامبراطوريات الغربية وبدأ بإجابه تجسيدا آخر للقوى الامبريالية متمثلاً في الولايات المتحدة الاميركية والاتحاد السوفياتي . ووجد الاستشراق نفسه الآن عاجزاً عن تميّز «شرق» في العالم الثالث الجديد ، ويواجه شرقاً جديداً ومسحاً سياسياً . وانفتح أمام الاستشراق بديلان الأول هو الاستمرار كما لو أن شيئاً لم يحدث ؛ والثاني هو أقلمة الطرق القديمة لتلائم <الشرق> الجديد. غير أن الجديد نفسه بالنسبة للمستشرق الذي يؤمن بأن الشرق لا يتغير أبداً - هو القديم وقد خانته الشريون الجدد الذين أساءوا الفهم ؛ (ونسمح لأنفسنا باستخدام المصطلح الدخيل «الشرقيون»). أما البديل الثالث التنتقيحي ، وهو التخلص من الاستشراق دفعة واحدة ، فلم يؤخذ بعين الاعتبار إلا من قبل فئة قليلة جداً .

ويرى عبد الملك أن أحد مؤشرات الأزمة لم يكن ببساطة أن « حركات التحرير الوطنية » في الشرق « الذي كان مستعمراً » قد عصفت بتصورات المستشرقين عن شعوب محكومة سلبية ، قدرية وبددتها ، بل كان ثمة ، إضافة إلى ذلك ، حقيقة أن المختصين ، والجمهور الواسع ، أصبحوا على وعي للمسافة الزمنية الفاصلة لا بين علم الاستشراق والمادة موضوع الدراسة فحسب ، بل كذلك - وكان هذا العامل حاسماً - بين التصورات ، والمناهج ، وأدوات العمل في العلوم الانسانية والاجتماعية وتلك التي استخدمها المستشرقون . «^(١١) فقد اعتبر المستشرقون - من رينان إلى غولد تسيهر ، إلى ماكدونالد إلى فون غرونباوم ، وجب ، وبرنارد لويس - الاسلام مثلاً ، « تركيياً ثقافياً موحداً » (والعبارة لـ بي . أم . هولت) يمكن أن يدرس في معزل عن الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب الاسلامية . وفي عرف الاستشراق ، كان للاسلام معنى يمكن أن يوجد ، إذا كان للمرء أن يبحث عن صياغته الأكثر دقة وجلاء ، في رسالة رينان الأولى ، فمن أجل أن يفهم الاسلام فهماً أفضل ، ينبغي أن يُقْلَص إلى « الخيمة والقبيلة » . أما تأثير الاستعمار ، وظروف الحياة اليومية ، والتطور التاريخي فإنها جميعاً كانت بالنسبة للمستشرقين كالذباب بالنسبة لصببة عابثين ، شيئاً يُقْتَل أو يُتجاهل - من أجل رياضتهم ، ولا يؤخذ مرة واحدة بعين الاعتبار بصورة جدية تكفي لجعل الاسلام الجوهري معقداً .

وتوضح حياة إتش . أي . آر . جب . وعمله كمستشرق ، في ذاتها ، المتناولين البديلين

الذين استجاب بها الاستشراق للشرق الحديث . لقد ألقى جب عام ١٩٤٥ « سلسلة محاضرات هاسكل » في جامعة شيكاغو . ولم يكن العالم الذي قَدَّم مسحاً له هو العالم الذي عرفه بلفور وكرومر قبل الحرب العالمية الأولى ، فقد كان عدد من الثورات ، وحربان عالميتان ، وتغيرات اقتصادية وسياسية لا تحصى قد جعلت الواقع السائد في ١٩٤٥ واقعاً جديداً جده لا يخطئها الإدراك ، بل جده زلزالية . ورغم ذلك نجد جب يستهل محاضراته التي سماها الاتجاهات الحديثة في الاسلام كما يلي :

« يجابه دارس الحضارة العربية باستمرار التضاد العجيب بين قوة الخيال التي تتجلى ، على سبيل المثال ، في فروع معينة من الأدب العربي وبين الحرفية ، والحذقة ، اللتين تتجليان في التفكير والعرض حتى حين يكونان مخصصين لهذه النتائج ذاتها . صحيح أنه وجد بين الشعوب الاسلامية فلاسفة عظماء ، وأن بعضهم كانوا عرباً ، غير أنهم كانوا استثناءات نادرة . فالعقل العربي سواء في علاقته بالعالم الخارجي ، أو في علاقته بالعمليات الفكرية ، يعجز عن أن يَطْرَحَ شعوره الجارف الحاد بانفصالية الأحداث المحسوسة وفرديتها ، وهذا بالذات ، فيما أعتقد ، أحد العوامل الرئيسية التي تكمن وراء ظاهرة « فقدان الحس بالقانون » التي اعتبرها الأستاذ ماكدونالد فرقاً مميزاً في الشرقي وهذا هو أيضاً ما يوضح - ما يجد الطالب الغربي صعوبة كبيرة في فهمه [إلى أن يوضحه له المستشرق] - نفور المسلمين من العمليات الفكرية للعقلانية فرفض أساليب التفكير العقلانية والأخلاقية النفعية التي لا تنفصل عن هذه الأساليب ، له جذوره ، لذلك ، لا في ما يسمى «عموية» رجال الفقه المسلمين بل في نوية الخيال العربي وتفرديته . » (١٠٢).

هذا استشراق صاف ، طبعاً ، لكن حتى إذا اعترف المرء بالمعرفة الفائقة للاسلام من حيث هو مؤسسة ، التي تميز ما تبقى من الكتاب ، فإن تحيز جب التدينيني يظل عقبة كأداء في وجه كل من يحاول أن يفهم الاسلام الحديث . ما معنى كلمة «الفرق» > في الجملة الأخيرة ، من المقطع الأول المقتبس من جب < وقد سقط حرف الجر «عن» من البال سقوطاً كلياً . ألا يطلب منا هنا من جديد أن نُمَحِّصَ المسلم الشرقي وكأن عالمه ، على خلاف عالمنا - «مفترقاً» عنه - لم يخطُ أبداً خارج القرن السابع ؟ أما فيما يخص الاسلام الحديث نفسه ، فلماذا ينبغي أن يواجه بكل هذه العدائية الجارفة التي يحملها جب ، رغم كل تعقيدات فهمه الجليل له خارج هذا السياق ؟ وإذا كان في الاسلام خلل منذ البدء بحكم عاهاته الدائمة ، فإن المستشرق سيجد نفسه يعارض أية محاولة إسلامية لإصلاح الاسلام ، لأن الإصلاح ، في عرْفه ، خيانة للاسلام . هذه هي بالضبط منظومة جب . وكيف للشرقي أن ينسل خارج هذه الأصفاد إلى العالم الحديث إلا بأن يردد مع الأحق في الملك لير : « سوف يأمرؤن بجلدي لأنني أقول الحق ؛ وسوف تأمر أنت بجلدي لأنني أكذب ؛ وأحياناً أجلد لأنني أحفظ بسلامي » .

بعد ثمانية عشر عاماً ، واجه جب جمهوراً من مواطنيه الانجليز ، غير أنه الآن كان يتحدث

بوصفه مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في هارفرد . وكان موضوعه « الدراسات الاقليمية : إعادة تقويم » حيث وافق ، من ضمن مسلمات عرضية أخرى ، على « أن الشرق من الأهمية بحيث أنه لا ينبغي أن يترك للمستشرقين » . وكان المتناول الجديد ، أو البديل المتاح للمستشرقين ، يذاع الآن ، بالضبط كما كان الاتجاهات الحديثة نموذج المتناول الأول أو التقليدي . وكانت صيغة جب في « الدراسات الاقليمية : إعادة تقويم » حسنة النيات من وجهة نظر تخص الخبراء الغربيين بالشرق الذين كانت وظيفتهم هي إعداد الطلاب لمهن « في الحياة العامة وفي عالم الأعمال » . ما نحتاجه الآن ، قال جب ، هو المستشرق التقليدي مضافاً إليه عالم اجتماع جيد ويعملان معاً : وفيما بينهما سيقوم الاثنان بدراسات « مشتركة الميادين » > عبر الميادين < . مع ذلك ، فإن المستشرق التقليدي لن يطبق على الشرق معلومات تقادم بها العهد وأبطلها الزمن ؛ بل سيكون لمعرفته المتخصصة دور أن تذكر زملاءه المستجدين ، ضئلي الخبرة ، بالدراسات الاقليمية بأن « تطبيق علم النفس وآلية عمل المؤسسات السياسية الغربية على المواقف الآسيوية أو العربية عمل ينتمي كلية إلى عالم والت ديزني » (١٠٣) .

يعني هذا المفهوم ، على صعيد عملي ، أنه حين يجاهد الشرقيون ضد الاحتلال الاستعماري ، فإن عليك أن تقول (لتتجنب خطر اقرار عمل ديزني) إن الشرقيين لم يفهموا أبداً معنى حكم الذات بالطريقة التي نفهمه بها «نحن» . وحين يقاوم بعض الشرقيين التمييز العنصري ، بينما يمارسه الآخرون ، تقول « إنهم جميعاً في الأعماق ، شرقيون » . وتكون المصالح الطبقية ، والظروف السياسية ، والعوامل الاقتصادية كلها دون علاقة بالموضوع إطلاقاً . أو تقول ، مع برنارد لويس ، إنه إذا قاوم العرب الفلسطينيون الاستيطان الاسرائيلي واحتلال إسرائيل لأراضيهم ، فإن ذلك لا يمثل إلا « عودة الاسلام » أو ، كما حددها مستشرق معاصر ذائع الصيت ، مقاومة إسلامية لشعوب لا إسلامية ، (١٠٤) ، وهو مبدأ إسلامي أسس في القرن السابع . فالتاريخ ، والسياسة ، والاقتصاد جميعها لا تهم : الاسلام هو الاسلام ، والشرق هو الشرق ، ونرجو أن تعود بأفكارك كلها حول جناح يساري وآخر يميني ، وحول الثورات ، والتغير إلى حيث تنتمي ، في عالم والت ديزني .

وإذا كانت هذه الجمل الاجمالية ، والادعاءات والرفض لم تبد مألوفة للمؤرخين ، وعلماء الاجتماع ، والاقتصاديين والانسانيين في أي حقل آخر من حقول الدراسة عدا الاستشراق ، فإن السبب واضح وضوحاً تاماً . ذلك أن الاستشراق ، مثل موضوع دراسته المتوهم . لم يسمح للأفكار بانتهاك طمأنينته العميقة الساجية . غير أن المستشرقين المحدثين - أو الخبراء الاقليميين ، لنعطيههم لقبهم الجديد - لم يتشربوا بسلبية في دوائر اللغات ، بل إنهم ، على العكس من ذلك تماماً ، أفادوا من نصيحة جب ؛ ويستحيل اليوم تمييز معظمهم عن « الخبراء » و « المستشارين » الآخرين في ما سماه هارلد لاسول « علوم رسم السياسة » (١٠٥) . وهكذا أدركت بسرعة الامكانيات العسكرية ، وإمكانيات الأمن القومي التي يوفرها التحالف بين المختص في « تحليل الشخصية

القومية» وبين الخبر في المؤسسات الاسلامية ، لمصلحة الذات إن لم يكن لشيء آخر . ذلك أن «الغرب» بعد كل حساب ، واجه بعد الحرب العالمية الثانية عدواً سلطوياً ذكياً جمع لنفسه الحلفاء بين الأمم الشرقية الساذجة (الافريقية ، الآسيوية ، النامية) . فهل هناك من طريقة أفضل للالتفاف على هذا العدو من التصرف بما يرضي عقل الشرقي اللامنطقي بطرق لا يمكن إلا للمستشرق أن يتكرها ؟ وهكذا برزت خدعة مدهشة الالتقان مثل أسلوب العصا والجزرة ، والتحالف من أجل التقدم ، وسياتو ، وما إليها ، التي قامت جميعاً على «المعرفة» التقليدية وقد أعيد تجهيزها بأدوات جديدة أكثر قدرة على التحكم بموضوعها المفروض وتوجيهه كما تشاء .

وهكذا ، فبينما يحتاج الغليان الثوري الشرق المسلم ، يذكرنا علماء الاجتماع بأن العرب مدمنون على «الوظيفة الشفوية»^(١٠٦) ، بينما يلاحظ الاقتصاديون - وهم مستشرقون أعيد تصنيعهم - بأنه لا رأس المالية ولا الاشتراكية تصلح ، بالنسبة للإسلام الحديث ، عنواناً ملائماً^(١٠٧) . وإذ يحتاج الشعور ضد الاستعمار العالم الشرقي بأكمله بل ، في واقع الأمر ، يوحد هذا العالم ، فإن المستشرق يلعن ذلك كله ، لا بوصفه إزعاجاً فارغاً فقط ، بل بوصفه إهانة للديمقراطيات الغربية . وفيما تواجه العالم قضايا حاسمة ذات أهمية عامة بالغة - قضايا تتعلق بالدمار النووي ، وبالمصادر النادرة نذرة تنذر بالكارثة ، وبالمطالب الإنسانية التي لم يسبق لها مثيل بالمساواة ، والعدالة ، والتكافؤ الاقتصادي - فإن الصورة الكاريكاتورية للشرق تُستغل من قبل سياسيين يستقون زادهم العقائدي (الأيديولوجي) لا من الاخصائيين (التكنوقراطيين) نصف المتعلمين وحسب ، بل من المستشرق الفائق العلم كذلك . ويحذر خبراء العالم الخرافيون في وزارة الخارجية الأمريكية من مخططات العرب للاستيلاء على العالم . ويوصف الصينيون الغادرون ، والهنود نصف العراة ، والمسلمون السليبيون بأنهم حداث ستنش عطايانا ، وبلغنون حين «نخسرهم» للشيوعية ، أو لغرائزهم الشرقية الدنيئة : والفرق بين الأمرين يكاد يكون غير ذي بال .

تطغى هذه الآراء المعاصرة للمستشرقين على الصحافة والعقل الشعبي . فالعرب ، مثلاً ، يُتصَوَّرُون راكبي جمال ، إرهابيين ، معقوفي - الأنوف ، شهوانيين شرهين تمثل ثروتهم غير المستحقة إهانة للحضارة الحقيقية . وثمة ، دائماً ، افتراض متربص بأن المستهلك الغربي ، رغم كونه ينتمي إلى أقلية عددية ، ذوق شرعي إما في امتلاك معظم الموارد الطبيعية في العالم ، أو في استهلاكها (أو في كليهما) . لماذا ؟ لأنه ، بخلاف الشرقي ، إنسان حق . وليس ثمة مثل أفضل اليوم على ما أسماه أنور عبد الملك «تسلط الأقليات المالكة» والتمركزية الإنسانية متحالفة مع التمرركزية الأوروبية ، من الحالة التالية : إن غربياً أبيض ينتمي إلى الطبقة الوسطى يؤمن بأنه امتياز طبيعي له لا أن يدير شؤون العالم غير الأبيض وحسب ، بل أن يمتلكه كذلك ، لمجرد أن العالم الأخير ، تحديداً ، ليس بالضبط إنسانياً تماماً بقدر ما «نحن» كذلك . ليس ثمة مثل أصفى من ذلك على الفكر المفرغ من الإنسانية .

وبمعنى ما ، فإن قصور الاستشراق ومحدوديته هما ، كما قلت سابقا ، القصور والمحدودية اللذان يأتيان نتيجة طبيعية لتجاهل ثقافة أخرى أو شعب آخر أو إقليم جغرافي آخر ، وتحويلها إلى جوهر خالص ، وتعريضها من إنسانيتها . لكن الاستشراق خطأ خطوة أبعد في هذا الاتجاه ؛ فهو يعاين الشرق بوصفه شيئا وجوده معروض دائما للغرب ، وبوصفه أيضا شيئا بقي ثابتا في الزمان والمكان ، من أجل الغرب . لقد كانت نجاحات الاستشراق الوصفية والنصية من الضخامة والتأثير بحيث أن مراحل كاملة من تاريخ الشرق الثقافي ، والسياسي ، والاجتماعي تعتبر الآن مجرد استجابات للغرب ؛ فالغرب هو المشاهد ، والحكم ، والمحلفون لكل وجه من أوجه سلوك الشرق . ومع ذلك فإذا كان التاريخ خلال القرن العشرين قد أثار تغييرا داخليا في الشرق ، ومن أجله ، فإن المستشرق يصاب بالذهول : فهو يعجز عن إدراك أنه ، إلى حد ما :

« قد تلقن قادة الشرق الجدد ، ومفكره ، وصانعو سياساته دروساً كثيرة من معاناة أسلافهم . وقد ساعدتهم التحولات البنيوية والمؤسسات التي أنجزت في المرحلة الفاصلة ، كما ساعدتهم حقيقة كونهم إلى حد بعيد يملكون قدراً أكبر من الحرية لصياغة مستقبل بلدانهم . ثم إنهم أيضاً أعمق ثقة ، وربما كانوا هجوميين بعض الشيء . ولم يعد مفروضاً عليهم أن يؤدوا عملهم آمليين أن يحظوا باستحسان محلقي الغرب اللامرئيين . فحوارهم ليس مع الغرب ، بل مع أبناء أوطانهم . » (١٠٨)

والمستشرق ، إضافة إلى ذلك ، يفترض أن ما لم تقم نصوصه بإعدادده لمواجهة هو نتيجة ترتبت إما على التحريض الخارجي في الشرق أو على غباء الشرق الضال . وليس باستطاعة أي من النصوص الاستشراقية الكثيرة عن الاسلام ، بما في ذلك ذروة هذه النصوص ، تاريخ كمبردج للاسلام ، أن يُعَد قارئه لما حدث بعد ١٩٤٨ في مصر وفلسطين ، والعراق وسوريا ولبنان ، أو في اليمينين <الشمالي والجنوبي> . وحين تعجز الصيغ الاعتقادية الجامدة حول الاسلام عن أن تؤدي الغرض ، حتى بالنسبة لأكثر المستشرقين البانغلوسيين <تفاؤلاً> ، فثمة لجوء إلى الصيغ الباهرة لعلم اجتماع مُشرق ، وإلى تجريدات يسهل تسويقها : مثل النخبة ، والاستقرار السياسي ، والتحديث ، وتطور المؤسسات ، وجميعها موسوم بالعلامة المميزة لحكمة الاستشراق . وخلال هذا الوقت كله ، فإن هوة متنامية ، تزداد خطورتها باستمرار ، تظل تفصل الشرق عن الغرب .

والأزمة الحاضرة تزيد التفاوت بين النصوص والواقع احتدامية . ومع ذلك ، فإنني في هذه الدراسة أيضاً للاستشراق أودلاً أن أكشف مصادر وجهات نظر الاستشراق وحسب ، بل أن أتأمل في أهميته أيضاً . ذلك أن المفكر المعاصر يشعر بحق أن إهماله لجزء من العالم يفرض نفسه الآن عليه بشكل ظاهر ، هو تجنب للواقع ؛ وكثيراً ما حصر الانسانيون انتباههم في موضوعات للبحث مجزأة إلى كوى ، ولم يراقبوا ، كما أنهم لم يتعلموا من ، ميادين دراسة كالاستشراق كان طموحها الذي لا يني طموحاً للسيطرة على عالم بأكمله ، لا على جزء سهل التحديد منه مثل مؤلف معين أو مجموعة معينة من النصوص . على أي حال ، فالاستشراق ، جنباً إلى جنب مع أغلبية الأمان الجامعية من مثل « التاريخ » ، و « الأدب » أو « الانسانيات » ، ورغم تطلعاته البعيدة ، الاستشراق منشبك

في ظروف دنيوية ، تاريخية ، حاول أن يخفيها وراء ما كان غالباً سمة علموية Scientism جوفاء واستهواء بالعقلانية . والمفكر المعاصر يستطيع أن يتعلم من الاستشراق ، من جهة أولى ، كيف يكون له إما أن يحدّص أو يوسع ، بشكل واقعي ، مجال ما يدعيه ميدانُ دراسته لنفسه ، ومن جهة أخرى ، كيف يرى الأرضية الانسانية (التي سماها ييتس « دكان القلب المؤلف من خرق وعظام بالية مقرّفة ») التي تبدأ فيها ، وتنمو ، وتزدهر ، وتنحط ، النصوص ، والرؤى ، والمناهج ، وفروع المعرفة . وأن يحدّص المرء الاستشراق هو أيضاً أن يقترح سبلاً فكرية لمعالجة المشكلات المنهجية التي جاء بها التاريخ ، على سبيل المثال ، في مادة دراسته : الشرق . لكننا قبل ذلك ينبغي أن نرى في نهاية الأمر القيم الانسانية التي بترها الاستشراق بطبيعة مجاله ، وتجاربه ، وبناءه .

الفصل الثاني

البنى الإستشرقية وإعادة خلق البنى

« حين زوّج نقيب الأشراف ، السيد عمر ، إحدى بناته . . . منذ خمسة وأربعين عاماً تقريباً ، مشى أمام الموكب شاب كان قد أحدث ثقباً في بطنه ، وسحب قسماً كبيراً من أمعائه ، وحمله أمامه على صينية فضية . وبعد انتهاء الحفل ، أعاده إلى موضعه ؛ وبقي في الفراش أياماً قبل أن يشفى من آثار هذا العمل الأحمق المرفف » .

ادوارد ولیم لین

«مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم»

« في حالة سقوط هذه الامبراطورية ، إما نتيجة لثورة في القسطنطينية أو للتفكك المستمر ، فإن كلاً من القوى الأوروبية ستأخذ ، كمحمية لها ، الجزء من الامبراطورية الذي تخصصه لها قرارات المؤتمر ؛ فان تكون هذه المحميات محدّدة تبعاً للجوار ، وحماية الحدود ، والتقارب في الديانة ، والعادات والمصالح . . . هو مما يزيد سلطة القوى الأوروبية ثباتاً . وهذا النمط من السيادة المحدّد على هذا النحو والذي يعتبر حقاً أوروبياً يتمثل أساساً في حق احتلال جزء من الأرض أو من السواحل لتأسيس إمامدن حرة أو جاليات أوروبية أو موافء ومكاتب تجارية . . . والدولة الأوروبية لا تمارس على محميتها سوى وصاية عسكرية وحضارية ، فهي تضمن لها بقاءها وعناصر قوميتها ، وذلك تحت راية قومية أقوى . . . » .

الفونس دو لامارتين

« رحلة في الشرق »

حدود أعيد رسمها، قضايا أعيد تحديد ها، والدين المعلمن

توفي غوستان فلوير عام ١٨٨٠ دون أن ينهي بوفار وبيكوشيه ، روايته الملهامية الموسوعية عن انحلال المعرفة وتفاهة الجهد الانساني . ومع ذلك فإن الخطوط الأساسية لرؤياه جلية ، ومدعمة بجلاء بالتفاصيل الوفيرة لروايته . فالكاتبان الإداريان ينتميان إلى الطبقة البورجوازية ، وهما يتقاعدان من المدينة ليقضيا حياتهما على إقطاعية ريفية يفعلان ما يطيب لهما ، (سنفعل كل ما يرضينا) ، إذ أن أحدهما يرث ، بصورة غير متوقعة ، تركة كبيرة . وفيما يرصد فلوير تجاربهما ويصورها ، فإن فعل ما يطيب لهما يشبكهما ويورطهما في رحلة عملية ونظرية عبر الزراعة ، والتاريخ ، والكيمياء ، والتربية ، وعلم الآثار ، والأدب ، واصلين إلى نتائج هي دائماً دون النجاح ؛ وينتقلان عبر حقول العلم مثل مسافرين في الزمان والمعرفة ، يعانيان تجارب الخيبة ، والكارثة ، والخذلان التي يعانيتها الهواة غير الملهمين . وما ينتقلان عبره هو ، في الواقع ، التجربة الكاملة لانقشاع الوهم المخيب في القرن التاسع عشر ، حيث تنقلب « البورجوازية الظافرة » - بعبارة شارل مورازيه - إلى ضحية بلهاء لعدم كفاءتها المهذمة ولعادية مقدراتها . فكل حماسة تنحل إلى شعيرة لغوية (كليشية) مملّة ، وكل فرع أو نمط من أنماط المعرفة يتحول من أمل وقوة إلى فوضى ، وخراب ، وأسى . وبين تخطيطات فلوير التحضيرية الخاتمة هذه الشاسعة (بانوراما) من اليأس ، ثمة مادتان تثيران اهتماماً خاصاً لدينا في السياق الحاضر . يناقش الرجلان مستقبل الجنس البشري ، ويرى بيكوشيه « مستقبل الإنسانية عبر زجاج قاتم » بينما يراه بوفار « برّاقاً » .

« الانسان الحديث يتقدم ، وسوف تستعيد أوروبا نضارتها على يد آسيا . القانون التاريخي القائل إن الحضارة تنتقل من الشرق إلى الغرب »

إن شكلي الإنسانية سيلتحمان أخيراً معاً . ^(١)

ويمثّل هذا الصدى الواضح لأفكار كوينت بداية دورة أخرى من دورات الحماسة وانقشاع الوهم التي سيمرّ عبرها الرجلان . وتُشعر ملاحظات فلوير الأولية بأن هذا المشروع المتوقع من مشاريع بوفار ، مثل جميع مشاريعه الأخرى ، سوف يقاطع بوقاحة في مواجهة الواقع - هذه المرة ، بظهور رجال الدرك المفاجيء ليوجهوا إليه تهمة الفسق . على أي حال ، بعد أسطر قليلة تبرز المادة الشيقة الثانية . ذلك أن كلا من الرجلين يعترف للآخر ، في اللحظة نفسها ، بأن رغبته السرية

هي أن يعود من جديد ناسخاً . فيحضران مكتباً مزدوجاً يصنع لهما ، ويشتريان كتباً ، وأقلام رصاص ، ومماحي ، ثم - إذ يختتم فلوير التخطيط التحضيري - « ينهمكان » : يبدآن . وعلى هذا النحو ، يُقلّص بوفار وبيكوشيه في النهاية ، من محاولة أن يعيشا عبر المعرفة وأن يطبقاها بصورة مباشرة تقريباً ، إلى نقلها نقلاً لا نقدياً من نص إلى نص آخر .

رغم أن رؤى بوفار لاوروبا وقد استعادت نضارتها على يد آسيا ليست مبلورة بلورة كاملة ، فانها (وما تنتهي إليه على مكتب الناسخ) يمكن أن تختصر في نقاط أساسية بعدد من الطرق المهمة . فهي ، مثل كثير من الرؤى الأخرى للرجلين ، عالمية ومؤسّسة من جديد ؛ وهي تمثل ما شعر فلوير بأنه نزوع القرن التاسع عشر إلى إعادة بناء العالم تبعاً لرؤى تحليلية ، تراقفها أحياناً تقنية علمية خاصة . وبين ما كان ببال فلوير من رؤى ، ثمة يوتوبيا سان - سيمون ويوتوبيا فوربيه ، والتجديد العلمي لشباب البشرية الذي تصوره كومت ، وجميع الديانات التقنية أو العلمانية التي بشر بها عقائديون ، وإيجابيون وضعيون ، وانتقائيون ، وغويبيون ، وتراثيون ، ومثاليون من أمثال دِستودو تراسي ، كابانيس ، ميشليه ، كوزان ، برودون ، كورنو ، كاييه ، جانيه ، ولامينيه^(٢) . وخلال الرواية كلها، يتبنى بوفار وبيكوشيه القضايا المختلفة لشخصيات كهؤلاء ؛ ثم ، بعد أن يدمراها ، ينتقلان باحثين عن قضايا أكثر جدة ، لكنهما دون الوصول إلى نتائج أفضل .

إن جذور مثل هذه الطموحات التي تعيد خلق الرؤى التنقيحية جذور رومانسية بطريقة مخصصة جداً . وينبغي أن نتذكر إلى أي مدى كان جزء رئيسي من المشروع الروحي والفكري للفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر لاهوتاً معاد التركيب - « الخارق للطبيعة الطبيعي » كما أسماه إم . إتش . أبرامز ؛ وهذا النمط من التفكير استمر في المواقف النمطية للقرن التاسع عشر التي يهجوها فلوير في بوفار وبيكوشيه . ومن ثم فإن مفهوم ابتعاث النضارة والحيوية يعود إلى :

« نزوع روماني صريح ، بعد عقلانية عصر التنوير ولياقته وتأدبه . . . إلى [العودة] إلى الاحتدامية المطلقة والمبهمة فوق العقلانية للقصة المسيحية والمبادئ المسيحية إلى الصراعات العنيفة والانقلابات المبالغ فيها في الحياة الداخلية المسيحية ، متمحورة حول الأطراف المتضادة : من التدمير والخلق ، والجحيم والنعيم ، والنفي والتوحد ثانية ، والموت والولادة من جديد ، والكآبة والغبطة ، والفردوس المفقود والفردوس المستعاد . . . لكن ، ما داموا قد عاشوا بشكل لا مفرّ منه ، بعد عصر التنوير ، فإن الكتاب الرومانسيين أعادوا إلى الحياة هذه المسائل القديمة مع فارق : لقد أخذوا على عاتقهم انقاذ مستقبل التاريخ الانساني والمصير الانساني ، والمناسق الوجودية ، والقيم الأساسية لتراثهم الديني ، عن طريق إعادة تركيبها جميعاً بشكل يجعلها ، حاضراً ، مقبولة فكرياً ، بقدر ما هي لصيقة الدلالة انفعالياً . . . »^(٣)

كان ما قصد إليه بوفار - ابتعاث آسيا للنضارة والحيوية في أوروبا - فكرة رومانسية عميقة التأثير ؛ فقد حثّ فردريك شليغل ونوفاليس ، مثلاً ، مواطنيهما ، والأوروبيين بشكل عام ، على دراسة الهند دراسة مفصلة لأن ثقافة الهند وديانتها كانتا قادرتين ، في رأيهما ، على هزيمة المادية

والآلية (والروح الجمهورية) في الثقافة الغربية . ومن هذه الهزيمة ستنهض أوروبا جديدة معافاة مجددة الحيوية : وفي هذه الوصفة العلاجية تبرز بوضوح الصور الكتابية* للموت ، والولادة الجديدة ، والخلاص . وعلاوة على ذلك ، فإن المشروع الرومانسي الاستشراقي لم يكن مجرد حالة خاصة من نزوع عام ؛ بل كان مشكلاً قوياً للنزوع نفسه ، كما قال شقاب ، بصورة مقنعة جداً ، في النهضة الشرقية . لكن ما كان ذا أهمية لم يكن آسيا نفسها بقدر ما كان جدوى آسيا بالنسبة لأوروبا . وهكذا فقد كان كل من أتقن لغة شرقية ، مثل شليغل وفرانتز بوب ، بطلاً روحياً ، وفارساً مغامراً يعيد إلى أوروبا حساً بالرسالة المقدسة التي فقدتها الآن . وهذا الحس بالضبط هو ما تحمله الأديان العلمانية المتأخرة ، التي صوّرها فلوير ، في القرن التاسع عشر . وكان أوغست كومت - إلى درجة لا تقل عن شليغل ، وورود زورث ، وشاتوبريان - مثل بوفار ، المدافع عن ، والمؤمن بأسطورة علمانية بعد عصر التنوير كانت خطوطها العامة ، بصورة لا يخطئها الإدراك ، خطوطاً مسيحية .

وبسماحه لبوفار وبيكوشيه ، بصورة متواترة ، بالعبور خلال مفاهيم تنقيحية من البداية إلى النهاية الملهاتية المنحطة ، لفت فلوير الانتباه إلى الخلل الانساني الذي تشترك فيه جميع المشاريع . فقد رأى بوضوح كامل أن كبرياء متعالية مأكرة تكمن وراء الأفكار المتوارثة مثل « أوروبا التي تسعيد نضارتها وشبابها على يد آسيا » . إذ لم تكن « أوروبا » أو « آسيا » بشيء في غياب تقنية أصحاب الرؤى التي تحيل مجالات جغرافية هائلة إلى كيانات تمكن معالجتها وإدارتها . في الأعماق ، إذن ، كانت أوروبا وآسيا أوروبانا ، وآسيتنا - ارادتنا وتمثيلنا ، كما كان شوبنهاور قد قال . فالقوانين التاريخية هي ، في واقع الأمر ، قوانين المؤرخين ، بالضبط كما أن « شكلي الانسانية » في عبارة فلوير لم يلفتنا الانتباه إلى الواقع الفعلي بقدر ما لفتناه إلى المقدرة الأوروبية على إضفاء مسحة من الحتمية على تمييزات هي من صنع الانسان . أما الشق الثاني من العبارة - « سيلتحمنا أخيراً معاً » - فإن فلوير يهزأ فيه من تجاهل العلوم البهيج للواقع الفعلي ، العلوم التي شرّحت الكيانات الانسانية وأذابتها كما لو كانت مادة خاملة . لكن فلوير لم يهزأ من العلوم دون تخصيص ، بل من العلوم الأوروبية ، المليئة حماساً ، بل المسيحانية ، التي اشتملت انتصاراتها على ثورات فاشلة ، وحروب ، واضطهادات ، وعلى شهية لا تُلقن لوضع أفكار جليلية ، كتيبة موضع التنفيذ بطريقة كيوخوتية . وكان ما لم تحسب مثل هذه العلوم أو المعرفة حسابه أو تواجهه مرة واحدة هو براءتها السيئة عميقة الجذور وغير الواعية لذاتها ، ومقاومة الواقع لها . فحين يتلبس بوفار شخصية العالم يفترض بسذاجة أن العلم موجود وحسب ، وأن الواقع هو كما يقول العلم إنه كائن ، وأنه ليس ذا أهمية أن يكون العالم أحمق أو رائياً ؛ وبوفار (أو أي انسان يفكر بطريقة) عاجز عن أن يتصور أن الشرق قد لا يرغب في بعث نضارة أوروبا وحيويتها ، أو أن أوروبا لم تكن على وشك أن تتحد بصورة ديمقراطية مع الآسيويين الصفر أو السمر . وبإيجاز ، فإن مثل هذا العالم

* نسبة إلى « الكتاب المقدس » بناء على التسمية القرآنية : « أهل الكتاب » .

لا يدرك وجود إرادة القوة الفردية الأنانية في علمه ، الإرادة التي تغذي جهوده وتفسد مطامحه .

ولا يألوفلوير جهداً ، طبعاً ، في جعل أحقيه المسكينين يَمْرُغان الأنف في هذه الصعوبات . إذ يتعلم بوفار ويكوشيه أنه يحسن بالمرء ألا يتعامل مع الأفكار والواقع معاً . وخاتمة الرواية صورة لهما قانعين قناعة تامة بنقل الأفكار الأثيرة لدهيها من الكتب إلى الورق . فالمعرفة لم تعد تتطلب التطبيق على الواقع ؛ والمعرفة هي ما يُنقل في صمت ، دون تعليق ، من نصّ إلى آخر . والأفكار تُنشر ويُدعى لها في عزلة عن أي هوية محددة لأصحابها ، وهي تُردّد دون أن تُنسب ؛ فلقد أصبحت ، بالمعنى الحرفي ، أفكاراً متوارثة متكررة : فما بهم هو أنها قائمة هناك ، من أجل أن تُكرّر ، ويُرجّع صداها ، ثم يعاد ترجيع صداها دون تمحيص .

يؤطر هذا الحدث الموجز المأخوذ من ملحوظات فلوير لبوفار ويكوشيه ، بصورة شديدة التكثيف ، ما هو ، تخصيصاً ، حديث من بُنى الاستشراق الذي يشكل ، بعد كل حساب ، فرعاً من فروع المعرفة التي تنتمي إلى المعتقدات العلمانية (وشبه الدينية) للفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر . ولقد قمنا حتى الآن بتحديد خصائص المجال العام للتفكير الذي توارثه الغرب حول الشرق عبر مرحلتَي القرون الوسطى وعصر النهضة ، اللتين كان الإسلام بالنسبة لهما الشرق الجوهري . لكن القرن الثامن عشر شهد تنامي عدد من العناصر الجديدة المتشابكة التي ألمحت إلى المرحلة الإيفانجيلية المقبلة التي كان لفلوير ، فيما بعد ، أن يعيد خلق خطوطها العامة .

فمن جهة ، كان الشرق الآن يُوسّع ويمدّ إلى مدى بعيد خارج نطاق العالم الإسلامي . وكان هذا التغير الكمي ، إلى درجة كبيرة ، حصيلة الاستكشافات الأوروبية المستمرة والمتزايدة للأجزاء الأخرى من العالم . وقد نقل التأثير المتنامي لأدب الرحلات ، والبيوتيات الخيالية ، والأسفار البحرية الأخلاقية ، والتقارير العلمية ، الشرق من موضعه لينزله في محرق أكثر تركيزاً وحدة وانفساحاً . وإذا كان الاستشراق مديناً بصورة رئيسية للاكتشافات الشرقية المثمرة التي قام بها أنكتيل وجونز خلال الثلث الأخير من القرن المذكور ، فإن هذه الاكتشافات ينبغي أن تعين في السياق الأوسع الذي خلقه <توماس > كوك وبوغانفيل والرحلات البحرية التي قام بها تورنفورت وأدانسن ، وكتاب بريزيدان ودوبروسيه تاريخ الإبحار في الأراضي الاسترالية ، والتجار الفرنسيون في المحيط الهادي ، والإرساليات اليسوعية في الصين والأميركتين ، واستكشافات وليم دامبير وتقاريره ، وتكهّنات لا تحصى حول العمالقة ، والباتاغونيين ، والمتوحشين ، والسكان الأصليين ، والمخلوقات المرعبة التي افترض أنها تعيش إلى أقصى الشرق ، والغرب ، والجنوب ، والشمال من أوروبا . لكن جميع هذه الآفاق المتزايدة اتساعاً كانت تضع أوروبا بثبات في المركز الامتيازي ، بصفتها المراقب الرئيسي (أو بصفتها موضع المراقبة الرئيسي كما هي في كتاب غولد سميث *مواطن العالم*) . ذلك أنه حتى حين تحركت أوروبا باتجاه الخارج ، كان إحساسها بالقوة الثقافية يزداد تدعيماً . ومن حكايا الرحالة ، لا من مؤسسات عظيمة مثل شركات الهند المتعددة وحسب ، خلقت مستعمرات ، وضُيّنت منظورات عرقية المتمركز^(٤) .

ومن جهة أخرى ، اكتسبت نظرة أكثر معرفة للأجنبي والغريب المدهش الدعم والقوة لا من الرحالة والمستكشفين فقط ، بل كذلك من المؤرخين الذين كان يمكن للتجربة الأوروبية ، في عرفهم ، أن تقارن مقارنة مفيدة بحضارات أخرى وأقدم . وقد عنى ذلك التيار القومي في علم الانسان التاريخي (الانثروبولوجيا التاريخية) في القرن الثامن عشر ، الذي وصفه الباحثون بأنه مجابهة للآلهة ، أن غيبون كان سيقراً موعظة سقوط روما في علوشان الاسلام ، تماماً كما استطاع فيكون يفهم الحضارة الحديثة في إطار الجلال والرونق الشعري البربري لأصولها المبكرة . وبينما اعتبر مؤرخو عصر النهضة الشرق ، بتصلب حاد ، عدواً ، فان مؤرخي القرن الثامن عشر واجهوا شواذات الشرق بشيء من الانفصالية والتجرد وببعض من محاولة للتعامل المباشر مع المصادر الشرقية الأصلية ؛ وربما تم ذلك لأن تقنية كهذه كانت تعين الأوروبي على أن يفهم نفسه بصورة أفضل . وتوضّح التغير الذي حصل ترجمة جورج سِيل للقرآن وإنشاؤه التمهيدي المرافق لها . فبخلاف من سبقه ، حاول سِيل أن يتعامل مع التاريخ العربي ضمن معطيات المصادر العربية ؛ بل إنه ، إضافة ، ترك المعلقين المسلمين على النص القرآني يتحدثون بأنفسهم وينطقون بوجهات نظرهم^(٥) . وفي عمل سِيل ، كما هي الحال عبر القرن الثامن عشر كله ، كانت المقارنة البسيطة المرحلة المبكرة لفروع المعرفة المقارنة (فقه اللغة ، التشريع ، الفقه ، الدين) التي كان لها أن تصبح مزهاة القرن التاسع عشر .

لكن بعض المفكرين كانوا يتزعون إلى تجاوز الدراسة المقارنة ، ودراساتها المسحية الواعية للجنس البشري من « الصين إلى بيرو » عن طريق التلبس المتعاطف . وذلك عنصر ثالث من القرن الثامن عشر يمهّد الطريق للاستشراق الحديث . فإنسميه اليوم تاريخانية هوفكرة تنتمي إلى القرن الثامن عشر ؛ فقد آمن فيكو ، وهردر ، وهامان ، مع آخرين ، بأن الثقافات جميعاً هي ، عضواً وداخلياً ، متناسقة ، متواشجة بروح ، أو عبقرية ، أو كلمة ، أو فكرة قومية لا يستطيع خارجي أن ينفذ إليها إلا عبر فعل من التعاطف التاريخي . وهكذا كان كتاب هردر أفكار حول فلسفة تاريخ الانسانية (١٧٨٤ - ١٧٩١) استعراضاً شاسعاً لثقافات متنوعة ، كل منها تتخلله وتسري فيه روح خلاقة فذة ، وكل منها ليس في متناول إنسان سوى المراقب الذي يضحي بتحيزه في سبيل التعاطف المتفهم . وكان بمقدور العقل في القرن الثامن عشر ، وقد امتلأ بحس التاريخ الجمهوري والتعديدي الذي بشر به هردر وغيره^(٦) ، أن يخترق الجدران المذهبية بين الغرب والاسلام ويبصر عناصر النسب المتواشج بينه وبين الشرق . ونباليون مثل مشهور من أمثلة هذا التوحد الهوي (الانتقائي عادة) عبر التعاطف . وموتسارت مثل آخر ؛ فالنابي السحري (الذي تتمازج فيه الترميزات الماسونية مع رؤى لشرق ودود) والاختطاف من السير اغليو بموضعان شكلاً إذا سماحة خاصة من أشكال الانسانية في الشرق . وقد كان هذا بالذات هو ما جذب موتسارت بتعاطف حق نحو الشرق ، أكثر مما جذبه العادات السارية المستحسنة للموسيقى « التركية » .

غير أن من الصعب ، في أية حال ، الفصل بين حدوس بالشرق كحدس موتسارت وبين المدى الكلي للتمثيلات السا - رومانسية والرومانسية للشرق باعتباره موطناً للغريب المدهش . فقد اكتسب الاستشراق الشعبي خلال أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر رواجاً حدة وكثافة

كبيرتين . لكن حتى هذا الزواج ، الذي يمكن تمييزه بسهولة في أعمال وليم بكفورد ، وبايرن ، وتوماس مور ، وغوته ، لا يمكن أن يفصل ببساطة عن الاهتمام بالحكايا القوطية ، والأشعار الرعوية ، ورؤى الرونق والجلال والقسوة البربرية . وهذا الشكل يمكن أن يربط التمثيل الشرقي في بعض الحالات ، بسجون بيرانيزي ، وفي حالات أخرى بأجواء تيبولوجيا المرفهة ، وفي حالات أخرى كذلك ، بالنبل والسمو الغربيين المدهشين للوحات الفنية في أواخر القرن الثامن عشر^(٧) . وخلال القرن التاسع عشر ، في أعمال دلاكروا وبضع عشرات ، دون مبالغة ، من أعمال رسامين فرنسيين وبريطانيين آخرين ، حملت المعرضة الشرقية المتميزة كجنس فني مستقل التمثيل إلى التعبير البصري وإلى حياة خاصة بها (ينبغي على هذا الكتاب ، مع الأسف ، أن يمررها عابراً) . الحواسية ، الوعد ، الرعب ، النبل والسمو ، المتعة الرعوية ، الحيوية الحادة المتوترة : لقد كان الشرق ، باعتباره غطاءً من أنماط المجاز ، في الخيال الاستشراقي السا - رومانسي ، السا - تقني أواخر القرن الثامن عشر ، في واقع الأمر ، خصيصاً شبيهةً بالحرباء تسمى (عن طريق الصفة) « الشرقية »^(٨) . لكن هذا الشرق العائم دون قيد سيحدد بصرامة مع حلول الاستشراق الجامعي .

ثمة عنصر رابع مهد الطريق لبني الاستشراق الحديث هو النزوع إلى تصنيف الطبيعة والانسان في أنماط . والاسمان العظيمان في هذا المجال هما ، طبعاً ، لينينس وبوفون ، لكن العملية الفكرية التي أمكن بها تحويل الأبعاد الجسمية - أي الطبيعة المادية النمطية للأشياء - (وبعد ذلك بقليل الأبعاد الأخلاقية ، والفكرية والروحية) من كونها مجرد مشهد معين إلى مقاييس دقيقة لعناصر مميزة ، كان نزوعاً شديداً الانتشار . وقد قال لينينس إن كل ملحوظة تسجل حول غط طبيعي « ينبغي أن تكون نتاجاً للعدد ، أو الشكل ، أو الموقف » ، وبالفعل ، إذا قرأ المرء كانت أوديدرو ، وأوجونسن ، فإنه سيجد في كل مكان من أعمالهم ولعاً مائلاً لتحديد الملامح العامة ، ولتقليص أعداد هائلة من الأشياء إلى عدد أصغر من الأنماط قابل للترتيب والوصف . في التاريخ الطبيعي ، وعلم الانسان ، والتعميم الثقافي ، كان لكل غط شخصية خاصة تمتح المراقب تحديداً له كما تمنحه ، بعبارة فوكو ، « إستقفاً مضبوطاً » . وتنتمي هذه الأنماط والشخصيات إلى نظام ، إلى شبكة من التعميمات المترابطة . وهكذا ،

« فإن كل تحديد ينبغي أن يتم عن طريق علاقة معينة بكل التحديدات الأخرى . فإن نعرف ما يختص بشكل سليم بأحد الأفراد هو أن يكون أماننا تصنيف جميع <الأفراد> - أو إمكانية مثل هذا التصنيف^(٩) » .

وفي كتابات الفلاسفة ، والمؤرخين ، والموسوعيين ، وكتاب المقالة ، نجد الشخصية - بوصفها - تحديداً تبرز في شكل تصنيف فيزيولوجي - أخلاقي : فثمة ، مثلاً ، الرجال المتوحشون ، والأوروبيون ، والآسيويون ، الخ . . . ويظهر هؤلاء ، طبعاً ، عند لينينس ، لكنهم يظهرون كذلك عند مونتسكيو ، وجونسن ، وبلومباخ ، وسؤميرنغ ، وكانت ، وتوزع الخصائص الفيزيولوجية والأخلاقية بنسب متساوية تقريباً ؛ فالأمريكي « أحمر ، سريع الغضب ، منتصب » والآسيوي « أصفر ، سوداوي ، متصلب » والأفريقي « أسود ، لامبال ، خامل »^(١٠) . لكن تحديدات كهذه تكتسب قوة أكبر حين ترفق ، فيما بعد أثناء القرن التاسع عشر ، بالشخصية بوصفها اشتقاقاً ،

وبوصفها غلطاً وراثياً . ففي < أعمال > فيكوروبوسو ، مثلاً ، تندعم قوة التعميم الأخلاقي بالدقة التي يظهر بها أن شخصيات احتمادية ، تكاد تكون غمطية عليا - مثل الانسان البدائي ، والعمالقة ، والأبطال - هي الأصول التكوينية للقضايا الأخلاقية ، والفلسفية ، بل اللغوية أيضاً . وهكذا ، فحين أُشير إلى شرقيّ ، فقد أُشير إليه ضمن معطيات < خصائص > وراثية كونية مثل حالته « البدائية » ، وخصائصه الأولية ، وخلفيته الروحية الخاصة .

تشكل العناصر الأربعة التي وصفتها - التوسع ، المجابهة التاريخية ، التعاطف ، التصنيف - التيارات الفكرية في القرن الثامن عشر التي تعتمد عليها البنى الفكرية والمؤسسية المحددة للاستشراق الحديث . ولولا هذه التيارات ، كما سنرى الآن ، لما حدث الاستشراق . وإضافة ، فقد كان من أثر هذه التيارات أنها أطلقت سراح الشرق عامة ، والاسلام خاصة ، من عقال التقصّي الديني الضيق الذي كان ، حتى ذلك الوقت ، قد استُخدم في تحليله (والحكم عليه) من قبل الغرب المسيحي . وبكلمات أخرى ، فإن الاستشراق يشتق من عناصر معلّمة في الثقافة الأوروبية في القرن الثامن عشر . أولاً ، كان من أثر احدها ، وهو توسع الشرق جغرافياً إلى آماذ شرقية أبعد ، وتوسعه زمانياً إلى آماذ أكثر غوراً ، أنه أرخى ، بل حلّ ، الاطار الكتابي إلى درجة كبيرة . ولم تعد النقاط المرجعية المسيحية واليهودية ، بتقويميهما الزميين وخرائطهما المتواضعة نسبياً ، بل أصبحت هذه النقاط الهند ، والصين واليابان ، وسومر ، والبوذية ، والسانسكريتية ، والزرادشتية ، والمناوية . ثانياً ، إن القدرة على التعامل تاريخياً (لا عن طريق التقليل ، من حيث هو موضوع من موضوعات السياسة الكنسية) مع الثقافات غير الأوروبية وغير اليهود - مسيحية قد تدعمت وازدادت قوة إذ أصبح التاريخ نفسه يُتصوّر بطريقة أكثر جذرية من السابق ؛ وأصبح فهم أوروبا فهماً سليماً يعني أيضاً فهم العلاقة الموضوعية بين أوروبا وبين حدودها الزمانية والثقافية التي لم يكن ليتمكن الوصول إليها قبل ذلك . وبمعنى ما ، فقد تحققت فكرة جون أوف سيغوفيا المتعلقة بمؤتمر بين الشرق وأوروبا ، لكنها بطريقة علمانية خالصة ؛ وكان بمقدور غيرون أن يعامل عمداً باعتباره شخصية تاريخية تركت أثرها على أوروبا ، لا بوصفه كافراً شيطانياً يُحوم في مكان ما بين السحر والنبوة الزائفة . ثالثاً ، كان من أثر عملية توحيد هوية انتقائية مع أقاليم وثقافات غير اقليم المرء وثقافته أنها ألانت عناد الذات والهوية ، الذي كان قد حُوّل إلى قطبين يشغلها مجتمع من المؤمنين وأسراب من البرابرة في مواجهته ، ولم تعد حدود أوروبا المسيحية تؤدّي وظيفة مبنى لدجمارك ؛ واكتسبت مفاهيم الترابط الانساني والامكانية الانسانية شرعية عريضة جداً وعامة جداً - بما هي نقيض الشرعية الضيقة المحصورة . رابعاً ، لقد وضعت تصنيفات البشر بصورة منتظمة مع التشذيب والتقنية اللذين طرعا على امكانيات التخصص والاشتقاق فتجاوزت بذلك ما كان فيكون قد أسماه الأمم المقدسة والأمم الأخرى الدنسة ؛ وطغى التمايز في العرق ، واللون ، والأصل ، والمزاج ، والشخصية ، والأنماط على التمايز بين المسيحيين وكل من عداهم .

لكن ، لئن كانت هذه العناصر المتداخلة المترابطة تمثل اتجاهاً معلماً ، إن ذلك لا يعني القول بأن الأنساق الدينية القديمة للتاريخ والمصير الانساني والمناسق الوجودية أزيلت . هيهات : بل إنها قد أعيد تركيبها ، وأعيدت موضعتها ، وأعيد توزيعها ضمن الأطر العلمانية التي عدت قبل قليل . وكان كل

من درس الشرق بحاجة إلى مفردات لغة علمانية تنسجم مع هذه الأطر . ومع ذلك ، فلئن كان الاستشراق قد وُفّر المفردات ، والمخزون التصوري ، والتقنيات - ذلك أن هذا هو ما فعله الاستشراق وما كانه الاستشراق ، منذ نهاية القرن الثامن عشر - لقد احتفظ بنزوع ديني مُستبني ، بخارق للطبيعة مُطْبَعَن ، من حيث همتايار صامد لم يتزحزح ضمن إنشائه . وما سَاحول أن أظهره هو أن هذا النزوع في الاستشراق استقر في تصور المستشرق لنفسه ، وللشرق ، ولحلّ تخصصه .

كان المستشرق الحديث ، في نظر نفسه ، بطلاً ينقذ الشرق من مطاوي الابهام ، والاغتراب ، والغربة التي كان هو ذاته قد تميزها تميزاً سلبياً . وقد أعادت أبحاثه بناء لغات الشرق الضائعة ، وعاداته ، بل حتى عقلياته ، كما أعاد شامبوليون بناء المهر وغلغيفة المصرية من حجر رشيد . وتقنيات المستشرق المحدّدة - المعاجمية ، النحو ، الترجمة ، فك الرمز الثقافي - أعادت إلى مكانتها ، وجسّدتْ وأكّدتْ من جديد ، القيمَ النابعة من كلا الشرق الكلاسيكي القديم ومن فروع الدراسة التقليدية كفقّه اللغة ، والتاريخ ، والخطابة ، والتماحك المذهبي . لكن الشرق ، وفروع دراسة المستشرق ، تغيرت ، أثناء هذه العملية ، تغيراً جذلياً ، لأنها لم تكن لتقدر على البقاء في أشكالها الأصلية . أما الشرق فانه ، حتى في شكله « الكلاسيكي » الذي قام المستشرق عادة بدراسته ، قد حُدّتْ ، وأعيد إلى الحاضر ؛ وأما الفروع التقليدية فانها هي أيضاً قد أُدْخِلتْ إلى عالم الثقافة المعاصرة . بيد أن كليهما - الشرق وفروع الدراسة - ظل يحمل آثار القوة - القوة النابعة من بعث الشرق ، بل في الواقع ، من خلقه ، القوة التي سكنت في التقنيات الجديدة العلمية المتطورة لفقه اللغة وللتعميم علم - الانساني . وبايجاز ، فان المستشرق ، إذ نقل الشرق إلى الحداثة ، كان يستطيع أن يحتفل بمنهجه ، وبمكانته باعتباره خالقاً علمانياً ، وإنساناً صنع عوالم جديدة كما كان الله مرة قد صنع العوالم القديمة . أما فيما يخصّ متابعة مناهج ومكانة كهذه بما يتجاوز عمر أي مستشرق فرد ، فان تراثاً من الاستمرارية علمانياً سيتكوّن ، ونظاماً مثبتاً من المنهجيين الانضباطيين ، الذين ستقوم أخوتهم لا على وشائج الدم ، بل على إنشاء مشترك ، على تطبيق عملي ، ومكتبة ، وطقم من الأفكار المتوارثة ، أي ، باختصار ، على تسيحية (doxology) مألوفة ومشتركة بين كل من ينضمون إلى الصفوف . ولقد كان فلوير نافذ البصيرة بما يكفي ليرى أن المستشرق الحديث سيغدو ناسخاً ، مثل بوفارو وبيكوشية ؛ بيد أن مثل هذا الخطر لم يكن ظاهراً في المرحلة المبكرة . في حياة سلفستر دوساسي وإرنست رينان وعملهما .

إن أطروحتي هي أن الجوانب الأساسية لنظرية الاستشراق وممارساته (اللتين يشق منهما الاستشراق المعاصر) يمكن أن تفهم لا بوصفها فائضاً مفاجئاً لمعرفة موضوعية حول الشرق ، بل بوصفها طقماً من البنى الموروثة عن الماضي ، وقد علّمتْ وأعيد توزيعها ، وأعيد تشكيلها تحت تأثير فروع الدراسة مثل فقه اللغة ، كانت هي بدورها ، بدائل مطبوعة ، ومعدّته ، ومعلمته للالمان بالخارق للطبيعة في المسيحية ، أو كانت صوراً معدولة عنه . وقد تمثّل الشرق وأُنْبِشَ له مكان ، في صورة نصوص جديدة وأفكار جديدة ، ضمن هذه البنى . لقد أسهم اللغويون والمستكشفون مثل جونز وأنكتيل في تكوين الاستشراق الحديث دون شك ، ولكن ما يميز الاستشراق الحديث من حيث هو حقل ، ومجموعة من الأفكار ، وإنشاء ، هو عمل جيل لاحق لجيلها . وإذا اتخذنا حملة نابليون

(١٧٩٨ - ١٨٠١) تجربة أولى مقوية للاستشراق الحديث ، فاننا نستطيع أن نعتبر أبطالها المدشنين - في الدراسات الاسلامية ، ساسي ورينان ولين - بناء للحقل ، خالقين لتراث ، وأسلافاً للأخوة الاستشراقية . وما فعله ساسي ورينان ولين هو أنهم منحوا الاستشراق أسساً علمية وعقلانية . وقد نتج عن ذلك لا كتابتهم النموذجية وحسب بل خلق مفردات وأفكار يمكن أن تستعمل بصورة لا شخصية من قبل أي انسان يرغب في أن يصبح مستشرقاً . وكان تدشينهم للاستشراق إنجازاً كبيراً ؛ إذ أنه جعل وجود مصطلحات علمية أمراً ممكناً ، ونفى التعقيد الابهامي وأنشأ شكلاً خاصاً من الإضاءة للشرق ؛ وأسس شخصية المستشرق بوصفه السلطة المرجعية المركزية للشرق ؛ ومنح الشرعية لمنطق خاص من العمل الاستشراقي الذي يمتلك انسجاماً وتماسكاً محددين ؛ وأدخل إلى مجال الاستعمال الثقافي نوعاً من العملة النقدية الاستطراذية أصبح للشرق ، بسبب حضورها ، من يتحدث ، منذ الآن ، باسمه ؛ وفوق كل شيء ، فان عمل المدشنين قد اقتضى حقلاً دراسياً وعائلة من الأفكار كان بمقدورها هي بدورها أن تشكل مجتمعاً من الباحثين كانت الوشائج بينهم ، وكان تراثهم ، وطموحاتهم ، في آن واحد ، داخلية تنبع من الحقل الدراسي ، وخارجية بما يكفي لضمان التمتع بمزايا خاصة . وبمقدار ما ازداد فرض أوروبا لنفسها على الشرق وعبورها لحدوده ، خلال القرن التاسع عشر ، بمقدار ما ازداد اكتساب الاستشراق للثقة العامة به . ومع ذلك فلئن رافق هذا الكسب خسارة في الأصالة ، ينبغي ألا يفاجئنا الأمر ، لأن أسلوب الاستشراق ، منذ البدء ، كان يقوم على إعادة التركيب وعلى التكرار .

ثمة ملاحظة أخيرة : إن الأفكار والمؤسسات ، والشخصيات المتتمة لأواخر القرن الثامن عشر وللقرن التاسع عشر ، والتي سأعالجها في هذا الفصل ، جزء هام ، وإحكام حاسم ، للمرحلة الأولى من أعظم عصر للسيطرة الجغرافية عرفه التاريخ . فمع نهاية الحرب العالمية الأولى كانت أوروبا قد استعمرت ٨٥ ٪ من سطح الأرض . وأن يقول المرء ببساطة أن الاستشراق كان جانباً من جوانب الامبريالية والاستعمار ليس قولاً مثيراً الكثير من الجدل . غير أن قول ذلك لا يكفي ؛ بل إن ذلك ليجتاح إلى أن يُكْتَنَنَ تحليلياً وتاريخياً . وطبيعة اهتمامي هنا هي أن أظهر كيف يجسد الاستشراق ، بخلاف الوعي السابق على الاستعمار لدى دانتى وديربيلو ، حقلاً منتظماً من التراكم . وهذه الخصيصة أبعد من أن تكون مجرد ملمح فكري أو نظري ، إذ أنها جعلت الاستشراق يميل بشكل حتمي نهائي إلى أن يراكم بانتظام الكائنات الانسانية والمناطق الجغرافية . وقد عني استنباء لغة شرقية ميتة أو ضائعة ، في نهاية الأمر ، استنباء شرق ميت مهممل ؛ وعني أيضاً أن الدقة في الاستنبائية ، والعلم ، بل حتى الخيال ، كانت قادرة على تمهيد الطريق لما ستفعله في مرحلة تالية الجيوش ، والاداريون ، والمكاتبون (البيروقراطيون) ميدانياً ، في الشرق . وبمعنى ما ، فان تسويق الاستشراق لم يكن نجاحاته الفكرية والفنية وحسب ، بل فاعليته اللاحقة ، وفائدته ، وسلطته . ومن المؤكد أنه ، لكل هذه الأسباب ، يستحق اهتماماً جاداً .

سلفستر دوساسي وارنست رينان : علم الإنسان العقلاني والمختبر فقہ اللغوي

كان الموضوعان العظيمان في حياة سلفستر دوساسي هما الجهد البطولي والحس المكرس للنفعية التربوية والعقلانية . ولد انطوان - اسحق - سلفستر عام ١٧٥٧ لعائلة جانسية كان عملها ، تقليدياً ، المحاماة ، ودرس ، تحت اشراف خاص في دير للبندكتيين ، اللغة العربية ، والسريانية ، والكلدانية أولاً ، ثم العبرية . وكانت العربية بشكل خاص هي التي فتحت له أبواب الشرق ، إذ أن المادة الشرقية ، بنمطها المقدس والمدنس ، كما يرى جوزيف راينو ، وبصورتها الأكثر قدماً وجدوى ، لم تكن لتوجد إلا بالعربية^(١١) . ومع أنه كان من أنصار الشرعية ، فقد عين ، عام ١٧٦٩ ، أول معلم للعربية في مدرسة اللغات الشرقية الحية التي كانت قد أنشئت قبل وقت قصير ، ثم أصبح مديراً للمدرسة عام ١٨٢٤ . وقد انتخب عام ١٨٠٦ استاذاً في كوليج دوفرانس ، رغم أنه منذ ١٨٠٥ ، كان يشغل منصب المستشرق المقيم في وزارة الخارجية الفرنسية . وكان عمله في الوزارة أولاً (دون مقابل حتى ١٨١١) أن يترجم نشرات الجيش العظيم وبيان نابليون عام ١٨٠٦ ، الذي كان يؤمل فيه أن تستثار « العصبية الاسلامية » ضد السنة الروسية . (الأرثوذكسية) . لكن دوساسي ، لسنوات عديدة تالية ، خلق مترجمين لأدلة السياح الشرقية الفرنسية ، كما خلق باحثي المستقبل . وعندما استولى الفرنسيون على الجزائر عام ١٨٣٠ ، كان دوساسي هو من ترجم البيان الموجه للجزائريين ؛ وكان يستشار بانتظام حول جميع المسائل المتعلقة بالشرق من قبل وزير الخارجية ، وفي حالات معينة ، من قبل وزير الحربية أيضاً . وفي سن الخامسة والسبعين ، حل دوساسي محل داسيه أميناً لمجمع النقوش ، وأصبح كذلك مشرفاً على المخطوطات الشرقية في المكتبة الملكية . وقد ارتبط بحق ، عبر عمله المديد المتميز كله ، باعادة بناء النظام التربوي واصلاحه (وفي مجال الدراسات الشرقية بخاصة) في فرنسا ما بعد الثورة^(١٢) . وقد مُنح ساسي ، مع كوفييه ، عام ١٨٣٢ لقب كونت وغدا عضواً جديداً بين كونتات فرنسا .

ولا يرتبط اسم ساسي ببدء الاستشراق الحديث لمجرد أنه كان أول رئيس للجمعية الآسيوية (التي تأسست عام ١٨٢٢) ، بل لأن عمله ، بصورة فعلية ، وضع أمام هذه المهنة < الاستشراق > جسداً كاملاً منتظماً من النصوص ، وممارسة تربوية ، وتراثاً بحثياً ، وربطاً هاماً بين البحث الاستشراقي والسياسة العامة . وكان في عمل ساسي ، للمرة الأولى منذ مجمع فيينا ، مبدأ منهجي واع تترافق فاعليته مع فاعلية الانضباط البحثي . ولم يكن أقل أهمية من ذلك احساس ساسي الدائم بأنه إنسان يقف على نقطة البدء لمشروع تنقيحي هام . وقد كان مؤسساً شديداً للوعي بذاته ، تصرف في

كتاباتة - وذلك أكثر التصاقاً بأطروحتنا العامة هنا - تصرّف رجل كنيسة متعلّم كان شرقه وطلابه بالنسبة إليه مذهبه العقائدي ورعايا أبرشيته على التوالي . وقد قال دوق بروغلي ، وهو معجب بساسي معاصرله ، إن عمل ساسي قد وُفّق بين طريقة العالم وطريقة المعلم للكتاب المقدس ، وأن ساسي كان الرجل الوحيد القادر على التوفيق بين « أهداف لايبنتز وجهود بوسيه »^(١٣) . ونتيجة لذلك ، فقد كان كل ما كتبه موجهاً بصورة محدّدة إلى الطلاب (وقد كان الطالب ، في حالة تأليفه لكتابه مبادئ النحو العام ، ١٧٩٩ ، ابنه) وقدّم لابصفته شيئاً جديداً ، بل بصفته قسبة منقحة لأفضل ما كان قد كتب أو قيل أو أنجز من قبل .

وهاتان الخصيصتان - العرض التعليمي للطلاب والقصد الصريح إلى التكرار عن طريق التنقيح والقبسة - خصيصتان حاسمتان . فكتابة ساسي تحمل دائماً لهجة صوت يتحدث ؛ وتنقش نثره ضمائر المتكلم ، والاضافات الشخصية ، والحضور البلاغي . وحتى في أكثر لحظاته عمقاً وصعوبة - كما هي الحال مثلاً في ملحوظته المنهجية عن النقود الساسانية في القرن الثالث - فإن الانسان لا يشعر بقلم يكتب بقدر ما يشعر بصوت ينطق . وتحتوي الأسطر الأولى من إهدائه لكتاب مبادئ النحو العام إلى ابنه على النعمة الأساسية في عمله كله : « لك أنت ، ومن أجلك ، يا ولدي العزيز ، قمت بانجاز هذا العمل الصغير » - ويعني ذلك ، أنا اكتب (أو أتحدث) إليك لأن عليك أن تعرف هذه الأمور ، وما دامت لا توجد في أي شكل آخر سهل المتناول ، فقد قمت أنا بالعمل المطلوب من أجلك . الخطاب المباشر : النفعية : الجهد : العقلانية الفورية والمجدية . ذلك أن ساسي آمن بأن كل شيء يمكن أن يوضح ويجعل معقولاً ، مهما كانت المهمة صعبة والمرسوع مبهماً . وهناتجلى ، في الأسلوب الواحد ، صرامة بوسيه والانسانية المجردة عند لايبنتز ، بالاضافة إلى لهجة روسو .

إن أثر لهجة ساسي هو تشكيل دائرة تحيط به هو وجمهوره وتعزّضهم عن العالم الواسع بالطريقة التي يشكل بها أستاذ ما وتلامذته معاً في قاعة تدريس مغلقة فضاء مختوماً مقفلاً . وبخلاف مادة الفيزياء ، أو الفلسفة ، أو الأدب الكلاسيكي ، فإن مادة الدراسات الشرقية مادة لغزية . وهي تهم أولئك الذين يثير الشرق اهتمامهم ، لكنهم يودون أن يعرفوا الشرق بصورة أفضل ؛ والمذهب التعليمي ، في هذا السياق ، ذو فاعلية أكثر مما هو ذو جاذبية . والمتحدث المعلم يقوم ، لذلك بعرض مادته لتلامذته الذين يتمثل دورهم في استقبال ما يقدم لهم في صورة موضوعات منتقاة ومرتبعة بعناية . ولأن الشرق قديم وقصّي ، فإن عرض المعلم هو ترقيم وإعادة رؤية لما كان قد اختفى من مدى الادراك الأوسع . كذلك لأن الشرق الثري ثراء هائلاً (في المكان ، والزمان ، والثقافات) لا يمكن أن يكشف في كليته ، فليس ثمة ما يدعو إلى كشف سوى أكثر أجزائه تمثيلاً . ومن ثم فإن محرق عمل ساسي هو المختارات والمقتطفات ، والمعرّضة ، المسح الكامل للمبادئ العامة ، التي يقوم فيها طقم صغير نسبياً من الأمثلة الممتازة بتأدية الشرق إلى الطالب . وأمثلة كهذه ممتازة لسببين : الأول لأنها تعكس قوى ساسي بوصفه ثقة غريباً يأخذ ، عن قصد وتصميم ، من الشرق ما كانت غرابة أطواره ونأيه سابقاً قد أبقياه محجوباً ، والثاني ، لأن هذه الأمثلة تملك القوة الإشارية (السيميائية) للدلالة الاشارية على الشرق ، في ذاتها (أو عن طريق منح المستشرق إيّاها لها) .

كل عمل ساسي أساساً عمل تصنيفي ؛ ومن ثم فانه تعليمي بصورة احتفالية وتنقيحي حتى الاجتهاد . وإلى جانب مبادئ النحو العام ، صنف ساسي المقتطفات العربية في ثلاثة أجزاء (١٨٢٥) ، وكتاباً في النحو العربي ١٨١٠ (لاستعمال التلاميذ في المدرسة الخاصة) ورسائل في العروض العربي ، وديانة الدروز ، وأعمالاً قصيرة كثيرة عن النقود الشرقية ، وعلم أصول أشكال الكلمات ، وعلم النقوش ، والجغرافيا ، والتاريخ ، والأوزان والمقاييس . وقد قام بعدد لا بأس به من الترجمات ، وكتب شرحين مسهبين للكليلة ودمنة ومقامات الحريري . ولقد كان ساسي ذا نشاط مشابه في عمله محرراً ، وكتائباً للقطع التذكارية ، ومؤرخاً للمعرفة الحديثة . ولم يكن ثمة إلا القليل مما له أهمية في فروع المعرفة ذات العلاقة بالدراسات الشرقية مما لم يعرفه ، رغم أن كتاباته نفسها كانت وحيدة البعد كما كانت ، في جوانبها اللااستشرافية ، ذات مدى وضعي ضيق .

وعلى ذلك ، فحين كلف نابليون معهد فرنسا عام ١٨٠٢ بوضع مَعْرِضَة عامة عن حالة الفنون والعلوم وتقدمها منذ ١٧٨٩ ، اختير ساسي عضواً في فريق الكتاب : وكان أكثر المختصين دقة وصرامة وأكثر اللاختصين اتجاهاً في المنحى التاريخي .

ويجسد تقرير داسييه ، كما عرف بشكل غير رسمي ، العديد من نزوعات ساسي ، كما يحتوي على المقالات التي أسهم بها حول حالة الدراسات الشرقية . ويعلن عنوان التقرير - مَعْرِضَة تاريخية لسعة المعرفة الفرنسية - الوعي التاريخي في مقابل الوعي المقدس الجديد . ومثل هذا الوعي وعي احتدامي : إذ أن المعرفة يمكن أن ترتب على خشية مسرحية ، لنقل ، حيث يمكن لصورتها الكلية أن تمسح وتعاين . وقد قررت مقدمة داسييه ، الموجهة إلى الملك ، الموضوع تقريراً كاملاً . فمثل هذا المسح يجعل ممكناً أن يقوم الانسان بشيء لم يحاول عاهل آخر أبداً القيام به ، وهو أن يحتوي ، بلمحة خاطفة ، المعرفة الانسانية بأكملها . ويتابع داسييه كلامه ليقول لو أن مَعْرِضَة تاريخية كهذه كانت قد نفذت في الماضي ، لكننا الآن ، فيما يحتمل ، نملك روائع سامية هي الآن إما مفقودة أو مدمرة ؛ ونكمن أهمية المعرضة ونفعيتها في أنها حفظت المعرفة وجعلتها سهلة المتناول فوريته . ولقد اقترح داسييه أن مهمة كهذه كانت قد بسطت بحملة نابليون الشرقية ، التي كانت احدى نتائجها تعميق درجة المعرفة الجغرافية الحديثة^(١٤) . ولا يبرز لنا في أي نقطة محددة ، بقدر ما يبرز في انشاء داسييه كله ، كيف يكون للشكل الاحتدامي لمَعْرِضَة تاريخية ما معادها النفعي في أقواس سوق تجارية كبيرة حديثة وفي مستعرضاتها .

ونكمن أهمية المعرضة التاريخية في محاولة فهم المرحلة التدشينية للاستشراق في أنها تقوم بتخريج شكل المعرفة الاستشرافية وملاحظها ، إلى جانب كونها أيضاً تصف علاقة المستشرق بمادة دراسته . ففي صفحات ساسي حول الاستشراق - كما في مواضع أخرى من كتابته ، يتحدث ساسي عن عمله بوصفه قد كشف كمية هائلة من المادة المبهمة ، وأضاءها ، وأنقذها . لماذا ؟ من أجل أن يضعها أمام الطلبة . ذلك أن ساسي ، مثل جميع معاصريه المتفهمين ، اعتبر العمل المتفقه اضافة ايجابية إلى نصب قام برفعه جميع الباحثين معاً . وكانت المعرفة ، في عرفه ، في جوهرها إبراز المادة إلى مدى الرؤية ، وكان هدف معرضة ما هو بناء نوع من البانوي تكون البنثامي . ولذلك فان فروع الدراسة العلمية كانت غمطاً خاصاً من

تكنولوجية القوة : فهي تكسب مستخدمها (ولطلابها) أدوات ومعرفة كانت حتى الآن (في حالة كونه مؤرخاً) مفقودة^(١٥). وفي الحق أن مفردات القوة المتخصصة والاكتساب المتخصص ترتبط ارتباطاً وثيقاً خاصاً بسمعة ساسي كمستشرق رائد . ولقد كانت بطولته كباحث تكمن في أنه عالج بنجاح صعوبات كأداء ؛ واكتسب السبل لتقديم حقل من حقول المعرفة إلى طلابه حيث لم يكن ثمة من حقل . وقد صنع الكتب ، والمبادئ ، والأمثلة ، كما قال دوق دوبروغلي عنه . وكانت النتيجة إنتاج مادة حول الشرق ، ومناهج لدراسته ، وأمثلة لم يكن حتى الشرقيون يمتلكونها^(١٦) .

وكانت جهود ساسي ، بالمقارنة مع جهود المختصين بالدراسات الهيلينية أو اللاتينية من أعضاء المعهد ، جهوداً تبعت على الحس بالرهبة ، فلقد كان لديهم النصوص والتقاليد والمدارس ؛ أما هو فلم يكن لديه ذلك ، ومن ثم اضطر إلى أن يجد طريقة لخلقها . وان ديناميكية الخسارة الأولية ثم الربح التالي في كتابات ساسي ديناميكية ، هوسية ؛ وكان اعتماده عليها واستثماره لها ضخمين . ومثل زملائه في ميادين أخرى ، آمن ساسي بأن المعرفة هي الرؤية - رؤية شاملة ، بوجه من القول ، لكنه ، بخلافهم ، كان عليه أن يتميز هذه المعرفة وحسب ، بل أن يفك رموزها ، ويؤولها ، وهو ما كان أكثر صعوبة - يضعها في المتناول . وكان إنجاز ساسي الحق هو أنه أنتج حقلاً كاملاً من حقول الدراسة . وبوصفه أوروبياً ، فقد هجم على سجلات المحفوظات الشرقية ، ولقد كان باستطاعته أن يفعل ذلك دون أن يغادر فرنسا . ثم قام باسترجاع ما كان قد عزله من نصوص ؛ وعالجها ، وقتها ، وعلّق عليها ، وربّنها ، وشرحها . وبمرور الزمن ، أصبح الشرق من حيث هو شرق أقل أهمية مما كان قد جعله المستشرق ؛ وهكذا فإن الشرق بعد أن سَحَبَ ساسي إلى مكانه الوصفي المختوم في المعرض التعليمية ، أصبح بعد ذلك ضئيل الرغبة في الانبثاق إلى الواقع .

كان ساسي من الذكاء بحيث أنه لم يكن ليسمح لأرائه وممارسته بالبقاء دون حجج تدعمها . أولاً ، كان دائماً يوضح لماذا لم يكن في طاقة « الشرق » القدرة على البقاء في وجه ذوق الغربي ، وذكائه ، وصبره . لقد دافع ساسي عن فائدة أشياء كالشعر العربي وقدرتها على إثارة الاهتمام ، غير أن ما كان يقوله بالفعل هو أنه كان على الشعر العربي أن يُحوَّل تحويلاً ملائماً على يد المستشرق قبل أن يتاح له أن يُدَوَّق ويُقدَّر . وكانت الأسباب بصورة عامة معرفية ، بيد أنها كانت كذلك تحتوي على تبرير استشراقي للذات . لقد كان الشعر العربي من انتاج شعب غريب كل الغرابة (بالنسبة للأوروبيين) وفي شروط مناخية ، واجتماعية ، وتاريخية تختلف اختلافاً ضخماً عن تلك التي يعرفها الأوروبي ؛ وإضافة فان هذا الشعر كان يتغذى على « آراء ، وتحيزات ، ومعتقدات ، وتطيرات ، لا يمكن أن نكتسبها إلا بعد دراسة طويلة مجتهدة » . وحتى حين يخضع المرء نفسه لصرامة التدريب المتخصص ، فان كثيراً من الوصف في هذا الشعر سيظل بعيداً عن متناول الأوروبيين « الذين بلغوا مرحلة أسمى من الحضارة » بيد أن ما يمكن لنا أن نتعلمه ونتقنه سيكون ذا قيمة عظيمة لنا من حيث كوننا أوروبيين اعتدنا على تقنيع خصائصنا الخارجية ، ونشاطاتنا الجسدية ، وعلاقتنا بالطبيعة . ومن هنا فان فائدة المستشرق تكمن في أنه يضع في متناول مواطنيه مدى كبيراً متنوعاً من التجربة غير المألوفة ، بل ما هو أكثر نفعاً من

ذلك ، غطاً من الأدب قادراً على أن يعيننا على فهم الشعر « الإلهي بحق » الذي ألفه العبرانيون^(١٧) .

وهكذا ، فإذا كان المستشرق ضرورياً لأنه يصطاد بعض الدرر من الأعماق الشرقية النائية ، وما دام الشرق لا يمكن أن يعرف دون توسطه ، فإنه يصح أيضاً أن الكتابة الشرقية ذاتها لا ينبغي أن تؤخذ بصورتها الكلية . وهذه هي مقدمة ساسي لنظرية الشذرات ، التي تشكل همأرومانسياً عاماً . فالنتاج الأدبي الشرقي ليس فقط ، جوهرياً ، شيئاً أجنبياً عن الأوروبي بل انه في الوقت نفسه لا يمتلك أهمية متواترة متخللة إلى درجة كافية ، كما أنه ليس مكتوباً بما يكفي من « الذوق والروح النقدية » ليؤهله للنشر في صورة غير صورة المقتبسات^(١٨) . ولذلك فإن ثمة حاجة ماسة للمستشرق من أجل أن يقدم الشرق عن طريق سلسلة من الشذرات الممثلة ، الشذرات التي يعاد نشرها ، وتشرح ، ويعلق عليها ، وتحاط بمزيد من الشذرات . ومن أجل تقديم كهذا ، ثمة حاجة إلى جنس أدبي خاص : المقتطفات ، التي تعرض فيها ، كما تتجلى في عمل ساسي ، فائدة الاستشراق وأهميته ، بأكثر صورهما مباشرة ونفعاً .

ولقد كان أشهر أعمال ساسي المقتطفات العربية ، بمجلداتها الثلاثة ، التي ختمت منذ البدء ، بوجه من الكلام ، بمزدوجة عربية ذات تقفية داخلية : « كتاب الأئيس المفيد للطلاب المستفيد / وجامع الشذور* من منظوم ومنثور » .

استخدمت مختارات ساسي في أوروبا على نطاق واسع لبضعة أجيال . ورغم أن ماتضمنه هذه المختارات اعتبر غمطياً ، فإنها تخفي وتحجب الرقابة التي مارسها المستشرق على الشرق . وإضافة ، فإن الترتيب الداخلي لمحتوياتها ، وتنظيم أجزائها ، واختيار شذراتها ، لا تجلو أبداً أسرارها ؛ إن المرء ليتشكل لديه انطباع بأن هذه الشذرات ، إذا لم تكن قد اختيرت لأهميتها ، أو لتطورها الزمني ، أو لرونقها الجمالي (كما لم تكن مختارات ساسي) فلا بد أن تجسد ، مع ذلك ، شيئاً من طبيعة مشرقية ، أو من حتمية نمطية . لكن هذا أيضاً لا يقال مرة واحدة . بل إن ساسي يدعي ببساطة أنه أجهد نفسه لمصلحة طلابه ، من أجل أن يوفر عليهم شراء (أو قراءة) مكتبة ضخمة حتى البشاعة من المادة الشرقية . ومع مرور الزمن ، فإن القارئ ينسى جهد المستشرق ويأخذ باستنباء الشرق المتمثل في مقتطفات ما بوصفه : الشرق كله . وتصبح البنية الموضوعية (أي دلالة الشرق وما يخصه) والاعادة الذاتية (تمثيل المستشرق للشرق) قابليْن للتبادل .

ويثقل الشرق بعقلانية المستشرق ، وتصبح مبادئه مبادئه . فمن كونه قصياً ، يغدو في المتناول ؛ ومن كونه غير قادر على الوقوف بنفسه ، يصير ، تعليمياً ، نافعاً ؛ ومن كونه ضائعاً ، يوجد ، حتى إذا كانت أجزاؤه المفقودة قد أسقطت منه خلال هذه العملية . ولا تكمل مختارات ساسي الشرق وحسب ، بل إنها تقدمه للغرب في هيئة حضور شرقي^(١٩) . ويحيل عمل ساسي الشرق إلى شرق شرعي رسمي ، وينجب شريعة من الأشياء النصية تنتقل من جيل من الطلبة إلى جيل لاحق .

* الكلمة التي تظهر في النص هي Shathur ، وتبدو لي خطأ (مطبعياً ؟) صوابه Shadhur .

ولقد كان التراث الخي لحواري ساسي مذهلاً . إذ أن كل مستعرب مهم في أوروبا خلال القرن التاسع عشر يعود بسلطته الفكرية إليه . ولقد انتشر طلابه الذين تحلقوا حول قدميه ، أول الذين تتلمذوا عليه من خلال المعارضات المختارة التي قدمها عمله ، في الجامعات والمجامع في فرنسا ، وإسبانيا ، والنرويج ، والسويد ، والدانمرك ، وخاصة ، في ألمانيا^(٢٠) . غير أن الإثراء والتحديات المقيدة ، كما هي الحال في كل علاقات الوراثة الفكرية ، انتقلوا معاً وفي الآن نفسه . لقد تمثلت أصالة ساسي النسبية في كونه عالِم الشرق بوصفه شيئاً ينبغي أن يرمم ليس بسبب فوضى في الشرق الحديث وحضوره السرابي وحسب ، بل ، كذلك ، بالرغم منها . لقد مَوَّضَع ساسي العرب في الشرق ، الذي كان قد مَوَّضَع هو بدوره في المعرض العامة للمعرفة الحديثة . لذلك ينتمي الاستشراق إلى تراث البحث العلمي في أوروبا ، غير أن مادته كان ينبغي أن تخلق من جديد على يد المستشرق قبل أن تصبح قادرة على دخول الرواق جنباً إلى جنب مع اللاتينية والهيلينية . ولقد خلق كل مستشرق شرقه من جديد ، طبقاً للقواعد المعرفية الجوهرية المتعلقة بالخشارة والكسب التي كان ساسي أول من وفّرها وطبقها . وغاماً كما كان ساسي أبا الاستشراق ، فقد كان كذلك القربان الأول للميدان ، ذلك أن المستشرقين اللاحقين ، بترجمتهم لنصوص ، وشذرات ، ومقتبسات جديدة ، أراحوا عمل ساسي من مكانته بصورة كلية وحلوا محله بتقديمهم لشرقهم المرمم الخاص . على أي حال ، فإن العملية التي بدأها ساسي ستستمر ، وبشكل خاص مع تطوير فرقه اللغة لقوى منتظمة ومؤسسية لم يكن ساسي قد استغلها أبداً . وكان هذا ما أنجزه رينان : وهو أنه ربط الشرق بأكثر فروع المعرفة المقارنة حداثة عهد ، هذه الفروع التي كان فقه اللغة بين أبرزها .

بين ساسي ورينان فرق هو الفرق بين التدشين والاستمرارية . فساسي هو البادئ المؤصل ، الذي يمثل عمله بروزاً الميدان ومكانته من حيث هو أحد مذاهب القرن التاسع عشر ذو الجذور في الرومانسية الثورية . أما رينان فانه يشتق من الجيل الثاني للاستشراق ؛ وكان دوره منح التماسك والصلابة للانشاء الرسمي للاستشراق ، ومنح الانتظام لحدوده ونظراته الثابتة ، وتأسيس مؤسساته الفكرية والمادية . وبالنسبة لساسي ، فقد كانت جهوده الفردية هي التي بدأت حقول الاستشراق وبنيتها ومنحتها الحيوية ؛ أما بالنسبة لرينان ، فقد كانت أقلمته للاستشراق مع فقه اللغة وأقلمة كليهما مع ثقافة عصره الفكرية ما منح البنى الاستشراقية ديمومتها الفكرية وجعلها أبرز حضوراً للعيان .

ولقد كان رينان شخصية مستقلة ليست بذات أصالة كلية ولا اشتقاقية مطلقة . ومن ثم ، فانه لا يمكن أن يُصَغَّر ، بوصفه فاعلية ثقافية أو مستشرقاً هاماً ، إلى شخصيته أو إلى طقم من الأفكار الخططية التي آمن بها . بل إن رينان يمكن أن يفهم الفهم الأسلم بوصفه قوة حيوية (ديناميكية) كانت الفرص المثل له قد خلقت من قبل على يد رواد مثل ساسي ؛ لكنه رغم ذلك أدخل إنجازاتهم إلى الثقافة كنوع من العملة النقدية التي قام هو بتوزيعها وإعادة توزيعها عن طريق عملته الخاصة المتكررة المتميزة (لنستخدم الصورة بدفعها إلى الحد الأقصى لها) . فرينان ، بإيجاز ، شخصية ينبغي أن تفهم بوصفها غطاءً من التطبيق الثقافي والفكري ، وبوصفها أسلوباً لصياغة تقارير استشرافية في نطاق ما كان ميشيل فوكو يسميه سجل حفظ عصره > أرشيف عصره^(٢١) . فما يهم ليس فقط الأشياء التي قالها رينان ، بل كذلك

كيف قالها ، وما اختاره ، ضمن معطيات خلفيته وتدريبه ، ليستخدمه موضوعاً للدراسة ، وأي شيء اختاره ليدججه مع أي شيء آخر ، وهلم جرا . يمكن ، إذن ، أن توصف علاقة رينان بالشرق مادة دراسته ، وبعبارة وجهوره ، بل حتى بعمله نفسه ، دون اللجوء إلى صيغ جاهزة تعتمد على افتراض غير محص للثبات والاستقرار الوجوديين (الانطولوجيين) (مثل رؤى العالم ، وتاريخ الأفكار ، والحياة والأزمة) . وبدلاً من ذلك ، فإن بمقدورنا أن نقرأ رينان باعتباره كاتباً يقوم بعمل قابل للوصف ، في موضع محدد زمنياً ، ومكانياً ، وثقافياً (ومن هنا ، سجلياً < أرشيفياً >) ومن أجل الجمهور ، وإلى حد ليس أقل أهمية ، من أجل رفعة منزلته هو في استشراف مرحلته التاريخية .

جاء رينان إلى الاستشراف من فقه اللغة ، وكان الثراء الخارق والمكانة الثقافية العالية اللذان تمتع بهما فقه اللغة ما أضفى على الاستشراف أهم خصائصه التقنية . وبالنسبة لأي امرئ توحى كلمة فقه اللغة له بدراسة للألفاظ جافة كالغبار وغير ذات بال ، سيأتي إعلان نيته بأنه ، إلى جانب أعظم عقول القرن التاسع عشر ، كان فقيه لغة مفاجأة فعلية - لكن حسن المفاجأة لن ينشأ حين يستذكر المرء لوي لامبرت ، الشخصية التي خلقها بلزك :

« ما أروع الكتاب الذي سيكتبه المرء إذا سرد حياة كلمة ما ومغامراتها ؛ لاشك أن الكلمة قد تلقت انطباعات وأثارت من الأحداث التي استخدمت لوصفها ؛ وتبعاً للمواضع التي استخدمت فيها ، فإن الكلمة قد أيقظت انطباعات مختلفة في أناس مختلفين ؛ لكن ، الن يكون أكثر فخامة وجلالاً أن يُنظر إلى الكلمة في بعدها الثلاثي ، الروح ، والجسد ، والحركة ؟ » (٢٢) .

وفيا بعد ، سيسأل نيته : ما هي الفصلة التي تضمه وتضم معه فاغنز ، وشوبنهاور ، وليوباردي بوصفهم جميعاً فقهاء لغة ؟ يبدو أن المصطلح يشتمل في آن واحد على تملك موهبة من نفاذ لبصيرة الروحية غير العادي إلى اللغة ، والقدرة على انتاج عمل يجسد تركيبه قوة جمالية وتاريخية . ورغم أن مهنة فقه اللغة ولدت في ذلك اليوم من عام ١٧٧٧ « الذي ابتكر فيه إف . أي . وولف لنفسه لقب طا . فقه » ، فإن نيته مع ذلك يبذل ما في وسعه ليدل على أن الدارسين المحترفين للكلاسيكيات اليونانية والرومانية عاجزون عن فهم ميدان عملهم : « فهم لا يصلون أبداً إلى جذور القضية : ولا يطرحون فقه اللغة بصفته مشكلة » . ذلك أن « فقه اللغة ، من حيث هو معرفة بالعالم القديم عاجز ، طبعاً ، عن الاستمرار إلى الأبد ؛ إن مادته تنضب » (٢٣) . وهذا هو ما تعجز أفواج فقهاء اللغة عن فهمه . بيد أن ما يميز النفوس القليلة الاستثنائية التي تستحق الثناء في عرف نيته - لا بطريقة مُلتبسة ، ولا بالطريقة العابرة التي أقوم بوصفها الآن - هو علاقتهم العميقة بالحدائق ، تلك العلاقة التي وهبتها لهم ممارستهم لفقه اللغة .

فقه اللغة يخلق الإشكالية - في ذاته وفي من يمارسه ، وفي الحاضر . وهو يجسد شرطاً شاذاً يتمثل في كونه حديثاً وأوروبياً ، إذ أن أياماً من هاتين الفصلتين لا معنى حقيقياً له إلا من خلال علاقته بثقافة وزمن سابقين أجبيين . وما يراه نيته أيضاً هو فقه اللغة بوصفه شيئاً وُلِدَ ، أو صُنِعَ ، بالمعنى الفيكوي ، كعلامة للمبادرة الانسانية ، مخلوقاً كفصلة من فصل الاكتشاف الانساني ، اكتشاف الذات ،

والأصالة . وفقه اللغة سبيل من سبل وضع الانسان لنفسه تاريخياً في موضع متميز منفصل عن زمن المرء وعن ماضٍ مباشر ، كما يفعل الفنانون العظام ، رغم أن المرء في الواقع يجد أحداثه ويميزها ، بما في ذلك من مفارقة وتناقض ، بفعله هذا .

بين فردرك أوغست وولف ، الذي كتب عام ١٧٧٧، وفردرك نيتشه ، الذي كتب عام ١٨٧٥ ، ثمة إرنست رينان ، فقيه اللغة الشرقي ، الذي كان أيضاً رجلاً ذا حسٍّ معقد وشيق بالطريقة التي ينشك بها كل من فقه اللغة والثقافة الحديثة أحدهما بالآخر . ففي كتابه مستقبل العلم الحديث (الذي كتب عام ١٨٤٨ لكنه لم ينشر حتى ١٨٩٠) كتب يقول « إن مؤسسي العقل الانساني هم فقهاء لغة » . وأي شيء هو العقل الحديث ، قال رينان في الجملة السابقة ، إن لم يكن « العقلانية ، والنقد ، والتحررية (الليبرالية) ، التي تأسست جميعاً في اليوم نفسه الذي ولد فيه فقه اللغة ؟ » ويتابع رينان قائلاً : إن فقه اللغة هو ، في آن واحد ، مذهب مقارن لا يمتلكه إلا المحدثون ورمز للتفوق الحديث (والأوروبي) ؛ وكل تقدم حققته الانسانية منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يُعزى إلى عقول ينبغي أن نسميها فقه - لغوية . ومهمة فقه اللغة في الثقافة الحديثة (التي يسميها رينان فقه - لغوية) هي أن يستمر في رؤية الواقع والطبيعة رؤية واضحة ، ويدمر ، بهذه الطريقة ، الخارق للطبيعة ، وأن يظل قادراً على مجارة الاكتشافات التي تقوم بها العلوم الطبيعية . غير أن فقه اللغة فوق هذا كله ، يجعل ممكناً تحقيق نظرة عامة للحياة الانسانية ولنظام الأشياء : « أنا ، في كينونتي هناك في المركز ، أنتشع عطر كل شيء ، محاكياً ، مقارناً ، دمجاً ، ومستقراً - وبهذه الطريقة سوف أصل إلى لباب نظام الأشياء » . ثمة هالة من القوة لا يخطئها الإدراك تحيط الفقيه اللغوي . ورينان يؤكد رأيه حول فقه اللغة والعلوم الطبيعية :

« أن نمارس الفلسفة هو أن نعرف الأشياء ؛ إن الفلسفة ، تبعاً لعبارة كوفييه الجيدة ، هي تدريب العالم على النظرية . وأنا أؤمن ، مثل كانت ، بأن كل برهان تكهني صرف ليس له من الصحة إلا ما للبرهان الرياضي ، ولا يستطيع أن يعلمنا شيئاً عن الواقع القائم . وفقه اللغة هو العلم الدقيق للموجودات الذهنية . وهو يقوم من العلوم الانسانية مقام الفيزياء والكيمياء من العلوم الفلسفية للأجسام . » (٢٤) .

سأعود فيما بعد إلى اقتباس رينان من كوفييه ، بالإضافة إلى اشاراته المستمرة إلى العلوم الطبيعية . أما الآن ، فينبغي أن نلاحظ أن القسم الأوسط كله من مستقبل العلوم تحتله مسار درينان المستحسنة لفقه اللغة ، وهو علم يصفه بأنه ، في آن واحد ، أكثر المساعي الانسانية صعوبة تحديد ، وأكثر فروع المعرفة دقة . وفي تطلعات فقه اللغة إلى أن يصير علماً حقاً من علوم الانسانية ، يضع رينان نفسه في صف فيكو ، وهردر ، ووولف ، ومونتسكيو ، بالإضافة إلى فقهاء لغة يكادون أن يكونوا معاصرين له ، مثل فيلهلم فون همبولدت ، بوب ، والمستشرق العظيم إيوجين بيرنوف (الذي أهدى إليه الكتاب) . ويموضع رينان فقه اللغة مركزياً ضمن ما يشير إليه في كل مكان بوصفه مسيرة المعرفة ؛ وفي الحق أن الكتاب ذاته هو بيان (ما نفستو) للتفاوتية الانسانية بقدرة الانسان على التحسن ، وذلك ، في ضوء عنوان الكتاب الفرعي (« أفكار عام ١٨٤٨ ») وكتب أخرى من ١٨٤٨ ، مثل بوفار وبيكوشيه ، وشهر برومير الثامن عشر للويس بوناپرت ، مفارقة فكهة ليست بضئيلة . بمعنى ما ، إذن ، كان بيان

رينان بشكل عام ، ومسارده لفقه اللغة بشكل خاص - وقد كان قبل ذلك الوقت كتب رسالته فقه اللغوية الضخمة في اللغات السامية التي منح من أجلها جائزة فولني - قد صممت بقصد أن تضع رينان من حيث هو مفكر في علاقة سهلة التلمس مع القضايا الاجتماعية العظيمة التي أثارها ١٨٤٨ . وان كون رينان اختار أن يصوغ هذه العلاقة على أساس أقل المذاهب الفكرية قرأاً ومباشرة (فقه اللغة) ، وأدناها درجة ارتباط وعلاقة ظاهريين بالمشكلات العامة ، وأكثرها محافظة وتقليدية ، يوحى بالدرجة المتطرفة من تعمد رينان وتخطيطه . ذلك أنه ، في حقيقة الأمر ، لم يكن يتحدث حديث فرد الى جميع البشر ، بل كان يتحدث بوصفه صوتاً تأملياً ، متخصصاً اعتبر عدم المساواة بين الشعوب - كما قال في مقدمته للكتاب عام ١٨٩٠ - والسيطرة الضرورية من قبل أقلية منها على الأكثرية ، أمراً بديهياً باعتباره قانوناً ، من قوانين الطبيعة والمجتمع ، لا ديمقراطياً^(٢٥) .

لكن ، كيف كان بمقدور رينان أن يضع نفسه وما كان يقول به في مثل هذا الموضوع المليء بالمفارقة الضدية ؟ إذ ، أي شيء كان فقه اللغة ، من جهة أولى ، إن لم يكن علماً للانسانية بأكملها ، علماً ينطلق من مقدمة تقول بوحدة الأجناس البشرية كلها وقيمة كل جزئية انسانية ؟ ورغم ذلك ، فأي شيء كان فقيه اللغة ، من جهة ثانية ، إن لم يكن - كما برهن رينان نفسه بتحيزه العنصري المستطير الشهرة ضد أولئك الساميين الشرقيين الذين منحتهم دراسته هم اسمه المهني^(٢٦) - مقسماً فظاً للبشر إلى عروق متفوقة وعروق دونية ، وناقداً تحريماً طوى عمله بين كشحيه أكثر التصورات غرابة وسرية عن الزمانية ، والأصول ، والتطور ، والعلاقة ، والقيمة الانسانية ؟ إن جزءاً من الاجابة على هذا السؤال هو أن رينان ، كما تظهر رسائله المبكرة ذات المحتوى فقه اللغوي إلى فيكتور كوزان ، وميشليه ، والكساندر فون همبولدت^(٢٧) ، كان ذا حس قوي بالنقابية كباحث محترف ، ومستشرق محترف ؛ حس خلق ، في واقع الأمر ، مسافة فاصلة بينه وبين عامة الناس . غير أن ما هو أكثر أهمية ، كما اعتقد ، هو تصور رينان الخاص لدوره بوصفه فقيه لغة شرقياً في إطار تاريخ فقه اللغة الأشمل وتطوره ، وأهدافه . كما رآها هو . وبكلمات أخرى ، فان ما قديدينا مفارقة ضدية كان النتيجة المتوقعة للنحو الذي تصوره رينان موقعه السلافي في ميدان فقه اللغة ، في تاريخه ، واكتشافاته التدشينية ، وما فعله هو ، رينان ، بهذا الميدان . لذلك ينبغي أن يوصف رينان لا باعتباره يتحدث حول فقه اللغة ، بل بالحري باعتباره يتحدث فقه - لغوياً بكل القوة التي يمتلكها مؤسس يستخدم اللغة المرمزة لعلم جديد ذي مكانة سامية ، علم لا يمكن لأي من عباراته عن اللغة ذاتها أن تصاغ بطريقة مباشرة أو بطريقة ساذجة .

ونتيجة للطريقة التي فهم بها رينان فقه اللغة ، وتلقاه ، وتعلمه ، فقد فرض عليه هذا المذهب طقماً من القواعد الفكرية . فان يكون المرء فقيه لغة هو أن يكون محكوماً في نشاطه بالدرجة الأولى بطقم من الاكتشافات الحديثة التي تعيد تقييم الأشياء والتي بدأت ، عملياً ، علم فقه اللغة وأضفت عليه نظرية معرفية متميزة خاصة به : وأنا أتحدث هنا عن الفترة الممتدة ، بصورة تقريبية ، بين الـ ١٧٨٠ (ات) وبين منتصف الـ ١٨٣٠ (ات) ، التي يصادف القسم الأخير منها مرحلة بدء رينان لدراسته . وتسجل مذكراته كيف أدت به أزمة الايمان الديني التي انتهت بفقدان هذا الايمان إلى حياة البحث العلمي : وكان ذلك فعل عماده في فقه اللغة ، في رؤياه للعالم ، وأزماته ، وأسلوبه . وقد آمن رينان

بأن حياته على صعيد شخصي كانت تعكس الحياة المؤسساتية لفقه اللغة . وعلى أي حال كان مصمماً أن يكون في حياته مسيحياً بالقدر الذي كانه ذات مرة ، لكن دون المسيحية وفي معزل عنها ، ومع ما سماه « العلم العلماني »^(٢٨) .

إن أفضل مثال على ما يمكن لعلم علماني أن يفعله ، ولما يعجز عن فعله ، ظهر بعد سنوات في محاضرة ألقاها رينان في السوربون عام ١٨٧٨ « حول الخدمات التي قدمها فقه اللغة للعلوم التاريخية » .

وفي هذا النص دلالة كاشفة هي أن ما كان في ذهن رينان وهو يتحدث عن فقه اللغة ، وهو بصورة واضحة ، الدين - ما ينشأ به فقه اللغة مثلاً ، كما يعلمنا إيّاه الدين ، عن أصول الانسانية ، والخضارة ، واللغة - من أجل غرض واحد هو أن يظهر لقرائه أن فقه اللغة ينقل إلينا رسالة أقل انسجاماً بكثير وأقل حكاماً في سبلها من الرسالة التي ينقلها إلينا الدين^(٢٩) . ولأن رينان كان تاريخياً إلى درجة لا يمكن الخلاص منها ، ولأنه كان ، كما قال مرة ، مورفولوجياً في نظريته ، فقد بدا معقولاً أن الطريقة الوحيدة التي كان يستطيع بها ، في شبابه ، أن ينتقل من الدين إلى البحث في فقه اللغة ، هي أن يحتفظ في العلم العلماني الجديد برويا العالم التاريخية التي كان قد اكتسبها من الدين . ومن هنا « فان مهنة واحدة فقط بدت لي جديرة بأن تملأ حياتي ؛ وهي أن أتابع بحثي النقدي في المسيحية » [والإشارة هنا إلى مشروع رينان البحثي الرئيسي في تاريخ المسيحية وأصولها] مستخدماً تلك الوسائل الأكثر وفرة التي يوفرها العلم العلماني^(٣٠) . لقد كان رينان تمثل نفسه وصاغها في فقه اللغة طبقاً لأسلوبه الخاص بعد - المسيحي .

وقد عرف رينان معرفة تامة أن الفرق بين التاريخ الذي قدمته المسيحية داخلياً والتاريخ الذي قدمه فقه اللغة ، وهو مذهب حديث نسبياً ، هو بالضبط ما جعل فقه اللغة الحديث ممكناً . ذلك أننا ، كلما ذكر « فقه اللغة » حول نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر ، يراد لنا أن نفهم أن المقصود هو فقه اللغة الجديد الذي كان بين نجاحاته الرئيسية النحو المقارن ، وإعادة تصنيف اللغات إلى عائلات ، ثم الرفض النهائي للاعتقاد بالأصول الإلهية للغة . وليس من المبالغة أن يقال إن هذه الانجازات كانت إلى حد بعيد نتيجة مباشرة لوجهة النظر التي اعتبرت اللغة ظاهرة انسانية بصورة مطلقة . وقد راجت هذه النظرة حين اكتُشف تجريبياً أن ما سمي اللغات المقدسة (والعبرية بشكل رئيسي) لم تكن تنتمي إلى زمن بدئي ضارب في القدم ، كما أنها لم تكن ذات مصدر إلهي . ولذلك فإن ما أسماه فوكو « اكتشاف اللغة » كان حدثاً علمانياً أدى إلى تنحية تصور ديني عن كيفية منح الله اللغة للإنسان في جنة عدن^(٣١) . والحلول محله . وبالفعل ، فلقد كانت إحدى عواقب هذا التغير ، الذي أزيح به مفهوم اشتقاقي سلالي للتواضع للغوي عن طريق نظرة إلى اللغة بوصفها مجالاً قائماً بذاته تشده بني داخلية وانسجامات داخلية غير مصقولة ، الانحسار الاحتمامي للاهتمام بمشكلة أصول اللغة . وفيما كانت مناقشة المشكلة في الـ ١٧٧٠ (ات) ، وهي الفترة التي منح فيها المجمع < الأكاديمية > البريطاني هردر وسام عام ١٧٧٢ عن مقالاته حول أصول اللغة ، الزي الطاعغي ، فإن هذه المشكلة ، بحلول العقد الأول من القرن الجديد ، أصبحت محرمة بوصفها موضوعاً للجدال المتفقه في أوروبا .

من كل الجوانب ، وبطرق مختلفة عديدة ، كان ما قرره وليم جونز في كتابات تذكارية (١٧٨٥ -

(١٧٩٢) وما طرحه فرانتز بوب في مقارنات نحوية (١٨٣٢) هو أن السلالة الإلهية للغة قد مزقت كفكرة تمزيقاً نهائياً وأعلن إفلاسها . وأصبح تصور تاريخي جديد ، باختصار ، ضرورة لأن المسيحية بدت عاجزة عن البقاء بعد الدليل التجريبي الذي ضاعل المكانة الإلهية لنصها الرئيسي . بالنسبة للبعض ، وكما قال شاتوبريان ، كان الايمان راسخاً لا يتزعزع رغم المعرفة الجديدة بأن السنسكريتية كانت سابقة على العبرية : « آه ، لقد حدث أن المعرفة الأعمق باللغة المتفهمة للهند دفعت قرونًا لا تحصى إلى دائرة الكتاب المقدس الضيقة . فما أسعد حظي لأنني عدت مؤمناً قبل أن أضطر إلى تجربة هذا الموت الجسدي »^(٣٢) . أما بالنسبة لآخرين ، وبشكل خاص فقهاء اللغة مثل بوب الرائد نفسه ، فقد أدت دراسة اللغة إلى تاريخ ، وفلسفة ، ومعرفة خاصة بها نفت جميعها أي مفهوم للغة بدئية أساسية أعطاها الله للإنسان في عدن . ومثلما بدا أن دراسة السنسكريتية وحالة الامتداد الرحب لأواخر القرن الثامن عشر نقلت البدايات الأولى للحضارة إلى نقطة قصية شرق الأرض التوراتية ، بدا أيضاً أن اللغة أصبحت حقلاً داخلياً يخلقه وينجزه الذين يستعملون اللغة فيما بينهم أكثر مما كانت استثمارية بين قوة خارجية والمتحدث الانساني . ولم تكن هناك لغة أولى - إلا بطريقة سأناقشها الآن - تماماً كما أنه لم تكن هناك لغة بسيطة .

كان تراث هذا الجيل الأول من فقهاء اللغة ، بالنسبة لرينان ، ذا أهمية قصوى ، أقصى حتى من العمل الذي قام به ساسي . وكلما ناقش رينان اللغة وفقه اللغة ، سواء أكان ذلك في بداية مهنته المديدة ، أو في وسطها ، أو في نهايتها ، فانه كان يكرر ذكر الدروس التي تلقنها من فقه اللغة الجديد ، الذي كانت أعمده الرئيسية المنطلقات ضد - السلالية ، وضد - المستمرة لممارسة لغوية تقنية (في مقابل < الممارسة > الإلهية) . ففي عرف اللغوي لا يمكن أن تصور اللغة بوصفها نتيجة لقوة تنبثق ، في فعل وحيد الطرف ، من الله . وبعبارة كولردج « فاللغة هي سلاح العقل الانساني ، وهي تحمل ، في آن واحد ، كؤوس فتوحاته الماضية وأسلحة فتوحاته المقبلة »^(٣٣) . أما فكرة اللغة العدنية الأولى فانها تفسح المجال للمفهوم الشواني للغة بدئية (الهندو - أوروبية ، السامية) ليس وجودها أبداً موضوعاً للنقاش ، ما دام معترفاً به أن مثل هذه اللغة لا يمكن أن تستعاد بل يمكن فقط أن يعاد تشكيلها من خلال العملية فقه اللغوية . وإلى الحد الذي يصح معه أن لغة واحدة تؤدي من جديد ، بصورة نشوانية ، وظيفة حجر الزاوية لجميع اللغات الأخرى ، فإن السنسكريتية هي هذه اللغة في شكلها الهندو - أوروبي الأقدم . وكذلك فقد تغيرت المصطلحات : إذ أن ثمة الآن عائلات من اللغات (وجلي هنا القياس مع التصنيفات الجنسية والتشريحية) ، وثمة أيضاً شكل لغوي كامل ، لا ينبغي ضرورة أن يتطابق مع أي لغة « حقيقية » . وثمة لغات أصلية من حيث هي وظيفة أدائية للانشاء فقه اللغوي ، لا بسبب الطبيعة .

غير أن بعض الكتاب علقوا بطريقة لاذعة بارعة على الكيفية التي حلت بها السنسكريتية والأشياء الهندية بشكل عام ، ببساطة ، محل العبرية والمغالطة العدنية . فقد قال بنجمن كونستانت ، في وقت مبكر عام ١٨٠٤ ، في كتابه مذكرات حميمة إنه لم يكن ينوي أن يتعرض

للهند في كتابه عن الدين ، لأن الانكليز الذين امتلكوا الهند والامان الذين درسوها ، كانوا قد حولوا الهند باصرار لا يكلّ الى منبع وأصل لكل شيء في الوجود . ثم كان هناك الفرنسيون الذين قرروا بعد نابليون وشامبليون أن كل شيء بدأ في مصر والشرق الجديد^(٣٤). وقد ازدادت هذه الحماسة الغائية اتقاداً بعد ١٨٠٨ بسبب كتاب فردرك شليغل حول لغة الهند وحكمتها الذي بدا أنه يؤثّق ويؤكد ما كان هو قد قاله عام ١٨٠٠ من أن الشرق هو أصفى أشكال الرومانسية .

كان ما حفظه جيل رينان - الذي تشكّف خلال الفترة الراقعة بين ١٨٣٠ (ا ت) و ١٨٤٠ (ا ت) - من هذه الحماسة كلها للشرق ضرورة الشرق فكراً للباحث الغربي في اللغات ، والثقافات ، والأديان . وكان النص - المفتاح في هذا السياق كتاب إدنر كوينت أصول الديانات (١٨٣٢) - وهو عمل أعلن بدء النهضة الشرقية وأدخل الشرق والغرب أحدهما مع الآخر في علاقة وظيفية . ولقد أشرت من قبل إلى المعنى الهائل لهذه العلاقة كما حلّلها ، بصورة شمولية ، ريمون شفاف في النهضة الشرقية ، وما اهتمامي به الآن إلا بقصد ملاحظة جوانب عدّة منه ذات علاقة وثيقة بعمل رينان بوصفه فقيّ لغة ومستشرقاً . كان ارتباط كوينت بميشليه ، واهتمامهما المشترك بهردر وفيكو ، على التوالي ، قد أقنعهما بالحاجة إلى الباحث - المؤرخ لكي يجابه المختلف الغربي ، والقصي ، تقريباً بطريقة جمهور يشاهد حدثاً احتدامياً يتكشف ، أو مؤ من يشهد حياً يوحى . وكانت الصبغة التي وضعها كوينت هي أن الشرق يقترح وأن الغرب يقدر المصير : فلاسيا أنبياءها ، ولأوروبا أطباؤها (متفقهوها ، وعلماءها : والتورية مقصودة) . ومن هذه المواجهة تولد عقيدة جديدة أو إله جديد ؛ غير أن النقطة التي يثيرها كوينت هي أن كلا الشرق والغرب يحقق مصيره ويؤكد هويته خلال هذه المواجهة . ومن حيث هو موقف لباحث فان صورة الغربي المتفقه وهو يقوم بمسح للشرق السلبي ، الرشيحي ، الانثوي ، بل حتى الصامت الهامد ، من نقطة متميزة شديدة الملاءمة ، ثم يتابع عمله ليفصح عن الشرق ويصوغه ، جاعلاً الشرق يكشف عن أسرارها بأشراف ثقة متفقه مختص بفقّه اللغة يستقي قوته من مقدرة على فك ألغاز لغات سرية ، غريبة - فان هذا الموقف سيستمر بالحاح في عمل رينان . أما ما لم يستمر لدى رينان خلال الـ ١٨٤٠ (ا ت) حين كان يقوم بتدريسه المهني كفقيه لغة ، فقد كان الموقف الاحتدامي : إذ أن هذا الأخير قد استبدل بالموقف العلمي .

كان التاريخ ، في عرف كوينت وميشليه ، احتدامية (دراما) . ويصف كوينت ، وصفاً موحياً ، العالم كله بأنه معبد والتاريخ الانساني بأنه طقس ديني من نوع ما . ولقد رأى كل من ميشليه وكوينت العالم الذي وصفاه . وكانت أصول التاريخ الانساني شيئاً يستطيعان أن يصفاه باللغة الرائعة ، المشبوبة ، الاحتدامية نفسها التي استخدمها فيكو وروسو في تصوير الحياة على الأرض في العصور البدائية . ولم يكن ثمة من شك في ذهن ميشليه وكوينت في أنها ينتميان إلى المشروع الجماعي الرومانسي الغربي « إما في الملحمة أو في نوع أدبي رئيسي آخر - في المسرحية ، وروايات البطولة والحب < الرومانس > النثرية ، أو في « الشيد الأعظم » الرؤيوي - الذي

أخذ على عاتقه أن يعيد ، جذرياً ، سبك النسق المسيحي للسقوط ، والفداء ، وظهور أرض جديدة تشكل فردوساً مجدداً ، في لغة ملائمة للأحوال التاريخية والفكرية السائدة في عصرها^(٣٥) . وفي تصوري أن فكرة ولادة إله جديد كانت ، بالنسبة لكوينت ، تعني في نهاية المطاف ملء المكان الذي هجره الإله القديم ؛ أما بالنسبة لرينان ، فإن كونه فقيه لغة كان يعني صرم كل علاقة ممكنة مع الإله المسيحي القديم ، لكي ينشأ بدلاً منه معتقد جديد - ربما كان العلم - ويقف ، لنقل ، حراً وفي مكان جديد . ولقد نذر رينان عمله كله لتجسيد هذا التقدم وإثرائه .

صاغ رينان ذلك بوضوح في نهاية مقالته الخالية من الامتياز عن أصول اللغة : إن الإنسان لم يعد مبتكراً ، وإن عصر الخلق قد انتهى دون ريب^(٣٦) . لقد كان ثمة فترة ، لا يمكننا أن نحددها إلا تكهنًا ، نُقِل فيها الإنسان ، بالمعنى المعجمي للكلمة ، من الصمت إلى الكلمات . وبعد ذلك كانت اللغة ؛ ومهمة العالم الحقيقي هي أن يكتنه كيف هي اللغة ، لا كيف جاءت . ورغم ذلك ، فإذا كان رينان ينفي الخلق المشبوب للعصور البدائية (الذي أثار خيال هرذر ، وفيكو ، وروسو وحتى كوينت وميشليه) فلقد نصّب مكانه غمطاً جديداً ومتعمداً من الخلق المصطنع ، غمطاً يُؤدّى نتيجة للتحليل العلمي . ففي محاضراته التدشينية في الكوليج دو فرانس (٢١ شباط ، ١٨٦٢) أعلن رينان أن محاضراته مفتوحة للجمهور من أجل أن يرى رأي العين « المختبر الحق لعلوم فقه اللغة »^(٣٧) . وكان أي قارئ لرينان سيدرك أن جملة كهذه كان يتوهم لها أن تحمل أيضاً مفارقة فكهة غمطية ، وإن كانت قاصرة ، مفارقة لم يكن الغرض منها صدم المتلقي بل منحه شعوراً هادئاً بالغبطة . ذلك أن رينان كان الآن يرث كرسي اللغة العبرية وكانت محاضراته تدور حول إسهام الشعوب السامية في تاريخ الحضارة . فأَيُّ تحدٍّ مهيمن للتاريخ « المقدس » يمكن أن يفوق التحدي الكامن في إحلال مختبر لغوي محل التدخل الإلهي في التاريخ ؟ وأي سبيل بليغ يفوق هذا السبيل لإعلان أن علائقية الشرق المعاصر وجدواه يقتصران ، ببساطة ، على كونه مادة للاستكناه الأوروبي؟^(٣٨) لقد كانت شذرات ساسي الفارقة للحياة ، بالمقارنة ، والمرتبة في ملوحات ، تستبدل الآن بشيء جديد .

كانت للخطبة المنمقة المثيرة التي أنهى بها رينان درسه وظيفَةً أخرى تتعدى كونها ، ببساطة ، ربطاً لفقه اللغة الشرقي السامي بالمستقبل وبالعلم . فقد كان إتيين كواتر مير ، وهو سلف رينان المباشر في كرسي اللغة العبرية ، باحثاً يمثل نموذجاً للكاريكاتير الشائع لما ينبغي أن يكون عليه الباحث الحق . وكان دؤوباً بشكل معجز وذا عادات متحلقة . وقد وصفه رينان ، في ملاحظة تذكارية خالية نسبياً من الشعور كتبها لمجلة المناظرات* في تشرين الأول عام ١٨٥٧ ، بأنه كان يقوم بعمله مثل عامل مُجدّد لم يكن باستطاعته ، حتى حين كان يقدم خدمات جليّ ، أن يرى النصب الكلي الذي كان يبنيه . ولم يكن النصب بأقل من « العلم التاريخي للجوهر الانساني » ، الذي كان في طريقه الآن إلى أن يُبنى لبنة لبنة . وبقدر ما كان كواتر مير لا ينتمي إلى هذا العصر ، بقدر ما كان

رينان في عمله مصمماً على أن يكون جزءاً منه . وعلاوة ، فإذا كان الشرق من قبل يحدد قطعياً ودون تمييز بأنه الهند والصين ، فإن رينان كان يطمح إلى احتراز إقليم شرقي جديد لنفسه ، كان في هذه الحالة الشرق السامي . وليس ثمة من شك في أن رينان لحظ الخلط العرضي ، والسائد بالتأكيد ، بين العربية والسنسكريتية (كما في رواية بلزك جلد الحية حيث يوصف الخط العربي للطلسم المهلك بأنه سنسكريتي) وأنه ، انطلاقاً من ذلك ، أخذ على عاتقه أن يفعل في مجال اللغات السامية ما فعله بوب في اللغات الهندو - أوروبية : لقد صرح بذلك في المقدمة التي كتبها عام ١٨٥٥ لرسائله السامية المقارنة^(٤١) . ومن هنا ، فإن خطط رينان كانت تهدف إلى نقل اللغات السامية ووضعها في محرق حاد يرهج فتنة بأسلوب بوب ، وإضافة إلى هذا ، إلى رفع مركز دراسات هذه اللغات الدونية المهمة الى مستوى علم مشبوب جديد للعقل الانساني بأسلوب لويس لامبرت .

وكان رينان ، في أكثر من مناسبة ، صريحاً في تأكيده لكون الساميين والسامية مخلوقات من صنع الدراسات فقه اللغوية الاستشراقية^(٤٢) . وإذا كان هو من قام بهذه الدراسات ، فإن الغرض كان إزالة أي التباس حول مركزية دوره في هذا الخلق الجديد الاصطناعي . لكن ، ما الذي عناه رينان بلفظة الخلق في هذه الحدوثات لها ؟ وبأي صورة ارتبط هذا الخلق بالخلق الطبيعي ، أولاً ، أو بالخلق الذي نسبه رينان وآخرون إلى المختبر والعلوم التصنيفية والطبيعية ، وبشكل رئيسي ما كان منها يسمى علم التشريح الفلسفي ؟ وهنا لا مفر لنا من التكهن بعض الشيء . لقد كان رينان خلال حياته المهنية كلها يتخيل ، فيما يبدو ، أن دور العلم في الحياة الانسانية هو (وأنا أقتبس عبارته الآن مترجمة ترجمة حرفية إلى أقصى درجة أستطيعها) « إبلاغ الانسان بصورة جازمة (أو الافصاح له عن) كلمة (لوغوس ؟) الأشياء »^(٤٣) . فالعلم يمنح النطق للأشياء ؛ بل أن العلم ، إلى درجة أسمى من ذلك ، يستخرج النطق الكامن طاقة في الأشياء ، ويؤدي إلى جعله منظوقاً . والقيمة الخاصة للسانيات ، (كما سمي فقه اللغة في كثير من الأحيان آنئذ) لا تتمثل في أن العلوم الطبيعية تشابهها ، بل في أن اللسانيات تعامل الألفاظ بوصفها أشياء ، هي فيما عدا ذلك ، صامته تُجبر على أن تبوح بأسرارها . ولنتذكر أن الحدث الاختراقي الرئيسي < لحدود المعرفة > في دراسة النقوش والهبروغليفيات كان اكتشاف شامبوليون أن رموز حجر رشيد كانت ذات مكون صوتي إضافة إلى مكونها الدلالي^(٤٤) . ومن ثم فقد كان جعل الأشياء تنطق مثيلاً لجعل الكلمات تنطق . وقد منحت قيمة ظرفية ، وموضعاً محدداً بدقة في ترتيب للانتظامية محكوم بالقواعد . فقد دلّ الخلق ، في المعنى الأول للكلمة كما استخدمها رينان ، على الافصاح الذي كان يمكن عن طريقه أن يُبصر شيء مثل اللغات السامية كمخلوق من نوع ما . ودلّ الخلق ، ثانياً ، على الوضعية - التي عنت بالاشارة إلى السامية التاريخ ، والثقافة ، والعرق ، والعقل ، الشرقية - التي أُضيئت وأبرزت إلى المقدمة مُخرجةً عن تكتّمها على يد العالم . وأخيراً ، فقد كان الخلق تشكيل نظام للتصنيف أمكن عن طريقه أن يُعاين الشيء المعني مقارناً مع أشياء مشابهة أخرى ؛ وبـ « مقارناً » قصد رينان شبكة معقدة من العلاقات الاستبدالية القائمة بين اللغات السامية والهندو - أوروبية .

إذا كنت فيما قلته حتى الآن قد ألححت بهذا القدر على دراسة رينان المنسوبة نسبياً للغات السامية ، فقد كان ذلك لعدد من الأسباب الهامة . كانت < اللغات > السامية الدراسة العلمية التي تحوّل إليها رينان بعد فقدانه لعقيدته المسيحية مباشرة ؛ وقد وصفت فيما سبق كيف غدا رينان يعاين دراسة السامية بوصفها بديلاً لعقيدته وفاعلياً توفر إمكانية نشوء علاقة نقدية بهذه العقيدة في المستقبل . وكانت دراسة رينان الاستشراقية والعلمية الطويلة الأولى (وقد فرغ منها عام ١٨٤٧ ، ونشرت للمرة الأولى عام ١٨٥٥) جزءاً من أعماله الرئيسية المتأخرة حول أصول المسيحية وتاريخ اليهود ، بقدر ما كانت تمهيداً أساسياً لها . ومن الشيق أن عدداً قليلاً فقط من الدراسات المعاصرة أو التي أصبحت مصادر شائعة في التاريخ اللغوي أو في تاريخ الاستشراق يقتبس من أعمال رينان ، ويفعل ذلك باهتمام عارض^(٤٤) . وقد اعتُبر عمله الكامل في السميت إنجازاً فقه لغوي متجاوزاً ، كان له فيما بعد أن يستقي منه سلطة استرجاعية لدعم مواقفه (التي كانت باستمرار مواقف سيئة) من الدين ، والعرقية ، والقومية . فكلما رغب رينان في إبداء رأي حول اليهود أو المسلمين ، مثلاً ، كان يفعل ذلك وفي ذهنه أحكامه القاسية جداً على الساميين (هذه الأحكام التي لم يكن لها أساس تركز عليه إلا في إطار العلم الذي كان يمارسه) . وعلاوة على ذلك ، فإن دراسة رينان السامية كان يقصد منها أن تكون إسهاماً في تطور اللغويات الهندو-أوروبية وفي تمييز الاستشراق وتحديده . ولقد كانت السامية ، بالنسبة للأولى ، شكلاً منحطاً ، بكلا المعنيين الأخلاقي والبيولوجي ؛ أما بالنسبة للثاني ، فقد كانت شكلاً ثابتاً . إن لم تكن الشكل الوحيد . من أشكال الانحطاط الثقافي . وأخيراً ، فقد كانت السامية مخلوق رينان الأول ، اختلاقاً ابتدعه هو في المختبر فقه - اللغوي من أجل إرضاء حسه بالمكانة في الحياة العامة وبالرسالة . وينبغي ألا يغيب عن بالنا إطلاقاً أن السامية كانت بالنسبة لأنا رينان رمزاً للسيطرة الأوروبية (وبالتالي سيطرته هو) على الشرق وعلى عصره نفسه .

ولذلك لم تكن السامية - من حيث هي فرع من فروع الشرق - موجوداً طبيعياً بشكل كامل - كما هي ، مثلاً ، فصيلة من القروء - كما لم تكن أيضاً موجوداً غير طبيعي أو إلهياً بشكل كامل - كما كانت قد اعتبرت ذات يوم . بل احتلت السامية مكانة وسيطة ، حيث اكتسبت شرعيتها في شذوذاتها (وقد تحدّدت الانتظامية باللغات الهندو-أوروبية) بعلاقة معكوسة مع اللغات الطبيعية ، وصارت قابلة للفهم بوصفها ظاهرة شاذة السلوكية وغولية بصورة جزئية لأن المكتبات ، والمختبرات ، والمتاحف كانت أمكنة عرضها وتحليلها . وقد اتخذ رينان لرسالته لهجة وطريقة عرض استخرجتا أقصى ما يمكن استخراجهما من التعلم الكتابي ومن الملاحظة الطبيعية كما مارسها رجال مثل كوفييه وجيو فروي سان هيلير الأب والابن . ولقد كان هذا إنجازاً أسلوبياً هاماً ، لأنه سمح لرينان باستمرار الإفادة من المكتبة من حيث هي إطار تصوري لفهم اللغة ضمنه ، بدلاً من الإفادة من البدائية أو الأمر الإلهي ، ومن المتحف ، حيث تصب نتائج الملاحظة المخبرية من أجل العرض ، والدراسة ، والتدريس^(٤٦) . ويتعامل رينان في كل موضع من عمله مع اللغة ، التاريخ ، الثقافة ، العقل ، الخيال - كاشياء تحولت إلى غير ذاتها ، كاشياء

منحرفة بشكل شاذ ، لأنها سامية وشرقية ، ولأنها تنتهي إلى المختبر من أجل تحليلها . وهكذا ، فإن الساميين وحدانيون متعجلون لم ينتجوا تراثاً أسطورياً ، أو فناً ، أو تجارة ، أو حضارة ؛ ووعيههم ضيق وحاد الصلابة ؛ وبشكل عام ، فإنهم يمثلون « تركباً دونياً للطبيعة الانسانية »^(٤٧) . وفي الوقت نفسه ، يريد رينان أن يكون مفهوماً أنه يتحدث عن نموذج بدئي ، لا عن نموذج سامي حقيقي ذي وجود فعلي (مع أنه خالف هذا أيضاً بحديثه عن اليهود والمسلمين المعاصرين بأقل بكثير من التجرد العلمي في مواضع كثيرة من كتاباته)^(٤٨) . وهكذا ، فإن لدينا ، من جهة أولى ، تحول الانساني إلى العيني ، ومن جهة أخرى ، الحكم المقارن الذي تبقى عن طريقه العينة عينة وموضوعاً للدراسة العلمية فقه اللغوية .

تتناثر خلال < كتاب رينان > التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية تأملات حول الروابط بين اللغويات وعلم التشريح ، وملاحظات - هي في عرف رينان ذات أهمية مماثلة - عن كيفية استخدام هذه الروابط لكتابة التاريخ الانساني (العلوم التاريخية < بعبارة رينان >) . لكن علينا أولاً أن ننظر في الروابط الضمنية . ولا أظن أن من الخطأ أو المبالغة أن يقال إن صفحة نمطية من صفحات رينان الاستشراقية في التاريخ العام قد شكّلت طباعاً وبنوياً وفي ذهن < مؤلف > صفحة من صفحات التشريح الفلسفي المقارن ، بأسلوب كوفيه أو جيو فروي سان هيلير . إن كلاً من اللغوي وعالم التشريح يزعم أنه يتحدث عن أشياء لا يمكن أن يحصل عليها أو تلاحظ بصورة مباشرة في الطبيعة ؛ ذلك أن جمجمة أو رسماً خطياً مفصلاً للعضلة ، تماماً مثل المناسق التي يؤلفها اللغوي مستخرجاً إياها من نموذج بدئي سامي أو هندو - أوروبي افتراضي صرف ، يتمثلان في كونها نتاجاً للمختبر والمكتبة . ويحمل نص كتاب لغوي أو تشريحي العلاقة نفسها بالطبيعة (أو الواقع الفعلي) التي يحملها صندوق للعرض ، في متحف ، تعرض فيه عينة للحيوانات الثديية أو عضو من الأعضاء . فما هو معطى على الصفحة وفي صندوق عرض المتحف هو مبالغة مبتورة ، مثل كثير من قبسات ساسي الشرقية التي تهدف إلى عرض علاقة بين العلم (أو العالم) وبين الشيء ، لا علاقة بين الشيء والطبيعة . اقرأ أي صفحة ، تقريباً ، من صفحات رينان عن العربية ، والعبرية ، والآرامية أو النموذج البدئي السامي وستجد نفسك تقرأ حقيقة من حقائق القوة التي يستحضر عن طريقها المستشرق فقيه اللغة ، بسلطته ولحظة يشاء ، من المكتبة أمثلة على كلام الانسان ويرتبها هناك محاطة بنثر أوروبي رقيق مرقّه يشير إلى العيوب ، والفضائل ، والخصائص البربرية ، والقصور الكامن في اللغة ، والبشر ، والحضارة . وتُسكَبُ لهجة المعرض وزمنه بصورة منتظمة تقريباً في الزمن الحاضر المعاصر ، من أجل أن يعطي المرء انطباعاً عن تجربة تعليمية برهانية يقف خلالها الباحث - العالم أمامنا على منصة المحاضرة - المختبر ، خالقاً ، حاصراً ، ومحاكماً المادة التي يناقشها .

تضاء رغبة رينان الحادة بخلق حسّ بأن ثمة تجربة برهانية تحدث بالفعل إلى درجة أبعد حين يقول صراحة إنه بينما يستخدم علم التشريح علامات مستقرة ومبصرة يعزو عن طريقها الأشياء إلى طبقات ، فإن اللغويات لا تفعل ذلك^(٤٩) . ولذلك فإن على اللغوي أن يجعل حقيقة لغوية ما تتطابق

مع مرحلة تاريخية بطريقة ما : ومن هنا إمكانية التصنيف . ورغم ذلك ، فإن الزمنية اللغوية والتاريخ ، كما كان رينان يكثر من القول ، مليئان بالفراغات والانقطاعات الهائلة ، والمراحل الافتراضية . ومن ثم فإن الأحداث اللغوية تتم في بعد زمني غير خطي ومتقطع أصلاً يتحكم به اللغوي بطريقة خاصة جداً . وهذه الطريقة ، كما تبرهن رسالة رينان في الفرع السامي من اللغات الشرقية إلى درجة بعيدة ، طريقة مقارنة : إذ تتخذ اللغات الهندو - أوروبية معياراً عضوياً حياً ، وتعابن اللغات السامية الشرقية ، بالمقارنة ، بوصفها لا عضوية^(٥٠) . ويحول الزمن إلى فضاء التصنيف المقارن الذي يقوم في جذوره على ثنائية ضدية صارمة بين اللغات العضوية واللاعضوية . فعلى طرف أول ، ثمة العملية العضوية المولدة حيوياً (بيولوجياً) والمتمثلة في الهندو - أوروبية ، بينما تقف في الطرف النقيض العملية اللاعضوية ، وغير المولدة أساساً ، التي استحدثت في السامية : بل الأهم هو أن رينان يوضح بشكل مطلق أن هذه المحاكمة المتغطسة تصدر عن ففيه اللغة المستشرق بعد أن يصوغها في مخبره ، إذ أن تمييزات من النمط الذي يشغله ليست ممكنة كما أنها ليست في متناول أحد سوى المحترف المدرب ، « لذلك نرفض أن نسمح باعتبار اللغات السامية ذات مقدرة على تجديد نفسها ، حتى ونحن نعترف بأنها لا تنجو - بأكثر مما تنجو أي نتاج آخر للوعي الانساني - من ضرورة التغير أو التعديل المتتابع »^(٥١) .

ورغم ذلك فإن وراء حتى هذه الثنائية الضدية الجذرية في ذهن رينان ضدية أخرى ، فهو يملأ بضع صفحات من الفصل الأول من الكتاب الخامس بشرح موقفه للقارئ بصراحة تامة . ويحدث هذا حين يقدم رينان آراء سان - هيلير حول « انحطاط الأنماط »^(٥٢) . ومع أن رينان لا يجدد سان - هيلير الذي إليه يشير ، فإن إشارته واضحة بما يكفي . إذ أن كلا إيتيين وولده إيسيدور كانا متكهنين في مجال علوم الحياة ذوي شهرة وتأثير فائقين ، وخصوصاً في حلقات المفكرين المتأدبين خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر في فرنسا ، وقد كان إيتيين ، كما نذكر ، أحد الذين اشتركوا في الحملة النابليونية ، وإليه أهدى بلزاك قسماً مهماً من مقدمته للكوميديا الانسانية . ثم إن ثمة دليلاً على أن فلوير قرأ أعمال كلا الأب والابن وأفاد من آرائهما في كتاباته^(٥٣) . ولم يكن إيتيين وإيسيدور وريثين لتراث علم الحياة « الرومانسي » وحسب - وهو تراث انتمى إليه كذلك غوته وكوفييه - وذوي اهتمام قوي بالقياس والمشاكلة والشكل العضوي الأصل المشترك بين الأنواع وحسب ، بل كانا أيضاً مختصين بفلسفة الغولية المربعة وتشريحتها - تراتولوجي ، كما سماها إيسيدور - التي اعتبرت فيها أكثر الشذوذات إرعاباً نتيجة لانحطاط داخلي في حياة الأنواع^(٥٤) . وليس بمقدوري الآن أن أدخل في تعقيدات التيراتولوجي (أو في سحرها المرعب) ، بل أكتفي بأن أذكر أن كلا إيتيين وإيسيدور استغلا القوة الفطرية للمنسق اللغوي من أجل أن يشرحا الانحرافات الممكنة ضمن نظام حيوي (بيولوجي) ما . وهكذا كان لدى إيتيين مفهوم أن البشع المرعب هو شذوذ عن القاعدة ، بالضبط كما أن الكلمات في اللغة تقوم بينها علاقات قياسية كما تقوم بينها علاقات شذوذ وخروج ؛ والفكرة في علم اللغة مجرد استثناء زائد ، بل إن الشواذ تؤكد البنية المطردة التي تشد جميع الوحدات التي تنتمي إلى طبقة واحدة . ونظرة

كهذه في علم التشريح على قدر كبير من الجرأة . ويقول إيتين في أحد المواضع من « التمهيد »
لكتابه فلسفة التشريح ، ما يلي :

«وبالفعل فإن طبيعة عصرنا المميز تجعل من المحال أن يحد المرء نفسه بشكل صارم في إطار
مؤلف بسيط في موضوع واحد . أدرس شيئاً ما في عزلة ولن يكون في وسعك إلا أن تعيده إلى
نفسه ، وبالتالي ، لن يتاح لك أبداً أن تعرفه معرفة كاملة . وادرسه في سياق كائنات يرتبط أحدها
بالآخر بطرق مختلفة متعددة ، كائنات معزول بعضها عن بعض بطرق مختلفة ، تكتشف لهذا
الشيء مدى أرحب من العلاقات . فأنت أولاً ستعرفه بصورة أفضل ، حتى في خصوصيته :
لكنك ، وهو الأهم ، ستعرف ، بدراستك له في المركز من جوفاعليته الخاص ، كيف يسلك
بالضبط في عالمه الخارجي الخاص ، وستعرف كذلك كيف تشكل ملاحظته الخاصة في استجابتها
للبيئة التي تحيط بها . »^(٥٥)

وما يقوله سان هيلير هنا لا يقتصر فقط على الشخصية الخاصة المميزة للدراسات
المعاصرة (وقد كان يكتب عام ١٨٢٢) هي اكتناه الظواهر اكتناهاً مقارناً ، بل إنه يقول
أيضاً إنه ، في عرف العالم ، ليس ثمة من ظاهرة ، مهما بلغت من الشذوذ والاستثنائية ، لا
يمكن أن توضح وتعلل بالإشارة إلى الظواهر الأخرى . لاحظ أيضاً كيف يستخدم سان -
هيلير استعارة المركزية (في المركز من جوفاعليته الخاص) التي استخدمها رينان فيما بعد في
كتابه مستقبل العلم ليصف المركز الذي يحتله أي موجود في الطبيعة - بما في ذلك فقيه اللغة -
فور وضعه ثمة بصورة علمية من قبل العالم المكتنه . وينشأ ، بعد ذلك ، رباط من التعاطف
بين الموجود والعالم . ولا يمكن لهذا أن يحدث ، طبعاً ، إلا خلال التجربة المخبرية دون أي
مكان آخر . والنقطة المطروحة هنا هي أن في تناول العالم غمطاً من القوة يمكن بواسطتها أن
يعاين أكثر الحدوثات لاعادية معانية طبيعية وأن يعرف معرفة علمية ، ويعني ذلك في هذه
الحالة ، المعرفة دون اللجوء إلى الخارق وبالإشارة فقط إلى بيئة محيطة يقوم العالم نفسه
بتشكيلها . ونتيجة لهذا ، يمكن أن يعاد تصور الطبيعة ذاتها وإدراكها بوصفها متصلة ،
متناسقة متناغمة ، وقابلة للفهم جليةً جوهرياً .

في عرف رينان ، اذن ، أن اللغة السامية ظاهرة أعيق تطورها وتوقف بالمقارنة مع اللغات
والثقافات الناضجة للمجموعة الهندو - أوروبية ، بل حتى بالمقارنة مع اللغات الشرقية السامية
الأخرى^(٥٦) . بيد أن المفارقة الضدية التي يعززها رينان هي أنه فيما يشجعنا على معانية اللغات بوصفها
تتطابق بطريقة ما مع « موجودات الطبيعة الحية » فإنه في كل موضع آخر من عمله يبرهن على أن
لغاته الشرقية ، اللغات السامية ، لا عضوية ، متعطلة النمو ، مستحاثه بشكل كامل ، وعاجزة
عن أن تجدد حيويتها وقوتها ؛ وبكلمات أخرى ، يبرهن رينان على أن السامية ليست لغة حية ،
وأن الساميين ، في نهاية المطاف ، ليسوا مخلوقات حية . وعلاوة ، فإن اللغات والثقافات الهندو -
أوروبية حية وعضوية بسبب المختبر لا بالرغم منه . وهذه المفارقة الضدية ليست أمراً هامشياً في
عمل رينان ، بل إنها ، في تصوّري ، تقف في المركز من عمله كله ، ومن أسلوبه ، ووجوده
المحفوظاتي في ثقافة عصره ، وهي ثقافة كان إسهامه فيها على قدر كبير من الأهمية - وهو رأي اتفق

عليه كتاب على درجة بالغة من الاختلاف في شخصياتهم مثل ماثيو أرنولد ، وأوسكار وايلد ، وجيمس فيزر ، ومارسيل بروست . وأن يكون بمقدور المرء أن يحمل ويعزز رؤى يا تضم وتشد معاً الحياة والمخلوقات شبه الحية (الهندو - أوروبية ، الثقافة الأوروبية) بالإضافة إلى ظواهر شبه غولية ، لا عضوية متوازية (السامية ، الثقافة الشرقية) هو بالضبط الانجاز الحق للعالم الأوروبي في مختبره . فهو يشكل ويبنى ، وفعل التشكيل والبناء هو بحد ذاته علامة من علامات القوة الامبراطورية بازاء الظواهر المتمردة الجائعة ، وهو في الوقت نفسه تأكيد للثقافة المسيطرة وقدرتها على « التطبيع » . وفي الحق ، فليس من الإغراق أن يقال إن مختبر رينان اللغوي هو الموضع الفعلي لمركزية العرقية الأوروبية ؛ بيد أن ما يحتاج إلى تأكيد هنا هو أن المختبر فقه - اللغوي لا وجود له خارج نطاق هذا الانشاء ، هذه الكتابة التي بوساطتها يتم إنتاج المختبر وتجربته باستمرار . وهكذا فإن حتى الثقافة التي يسميها < رينان > عضوية حية - ثقافة أوروبا - هي مخلوق يتم خلقه في المختبر وعلى يد فقه اللغة .

اتسم عمل رينان المتأخر كله بأنه أوروبي وثقافي . وكانت إنجازاته متنوعة وذات مكانة محتفى بها . ويمكن تتبع السلطة التي امتلكها أسلوبه ، أيًا كانت طبيعتها ، في تصوري ، إلى تقنيته في بناء اللاعضوي (أو المفقود) وإضفاء مظهر الحياة عليه . ولقد اشتهر ، طبعاً ، أكثر ما اشتهر بكتابه حياة يسوع ، العمل الذي دشّن تواريقه الضخمة للمسيحية والشعب اليهودي . بيد أن علينا أن نذكر أن حياة يسوع كان بالضبط النمط نفسه من الإنجاز الذي كانه التاريخ العام : بناء أمكنت من خلقه مقدرة المؤرخ الماهر على احتراز سيرة شرقية ميتة (ميتة في عرف رينان بالدلالة المزدوجة لعقيدة ميتة ولمرحلة تاريخية ضائعة ، ومن ثم ، ميتة) وكأنما هي السرد الحقيقي لحياة طبيعية - والمفارقة الضدية هنا جليلة جلاء مباشراً . وكان كل ما قاله رينان قد غُبر أولاً في المختبر فقه - اللغوي ، وحينما ظهر مطبوعاً منسوجاً في لحم النص ، كان فيه القوة الواهبة للحياة التي يمتلكها توقيع ثقافي معاصر استقى من أحداث كل قوتها العلمية وكل استحقاقها اللانقدي لذاتها . وبالنسبة لهذا النوع من الثقافة فإن علم أنساب كالسلالة ، والتراث ، والدين ، والمجتمعات العرقية كانت جميعاً أداية من وظائف نظرية كانت مهمتها أن تبني العالم . وباستعارته للتعبير الأخير من كوفييه ، كان رينان يضع ، باحتراس ، تجربة البرهان العلمي في منزلة فوق التجربة ؛ وهكذا أحلت الزمانية في مكانة متدنية ، لا جدوى لها علمياً ، هي مكانة التجربة العادية ، بينما نُسبت قوى متقدمة تقدماً كبيراً على الرؤيا الأخلاقية للمرحلية الخاصة للثقافة وللمقارنة الثقافية (التي أنجبت التمرکز العرقي ، والنظرية العرقية ، والاضطهاد الاقتصادي) .

كان أسلوب رينان ، وعمله كمستشرق ورجل أدب ، والظروف المحيطة بالمعنى الذي ينقله عمله ، وعلاقته الحميمة إلى درجة عجيبة بثقافة البحث والثقافة الأوروبية العامة في زمنه - التحررية ، والقصرية ، والمتغطرة ، وضد - الانسانية إلا بمعنى شرطي دقيق - هي ما أسميه تبتلاً وعلمية . والتوليد ، في عرفه ، ينحصر في مملكة المستقبل ، الذي ربط بينه وبين العلم في

بيانه المشهور . ورغم أنه ، مؤرخاً للثقافة ، ينتمي إلى مدرسة كتاب مثل تورغو ، كوندورسيه ، غويزو ، كوزان ، جوفروي ، وبالانش ، وينتمي ، باحثاً ، إلى مدرسة ساسي ، كوسان دوبرسفال ، أوزنام ، فوريل ، وبيرنوف ، فان عالم رينان عالم للتاريخ والمعرفة خرب حتى الشذوذ ، رجولي إلى درجة الاستعار . وهو ، بحق ، ليس عالم الآباء ، والأمهات ، والأبناء بل عالم رجال مثل يسوع ، وماركس أورليس ، وكالبيان ، وإله الشمس (كما وصفه في « أحلام » ضمن محاورات فلسفية) . ولقد قدّس رينان قوة العلم وفقه اللغة الاستشراقي بشكل خاص ، وجرى وراء تبصراته وتقنيته واستخدمه ليتدخل ، محدثاً أثراً كبيراً في الغالب ، في حياة عصره . بيد أن دوره المثالي ، مع كل ذلك ، كان دور المراقب الشاهد .

ينبغي على فقيه اللغة ، في عرف رينان ، أن يفضل الغبطة على اللذة . ويجسد هذا التفضيل اختياره لسعادة رفيعة ، حتى لو كانت عقيمة ، على النعمة الجنسية . فالألفاظ تنتمي إلى عالم الغبطة ، كما تنتمي إليه أيضاً في وضع مثالي دراسة الألفاظ . وبقدر معرفتي ، فليس في كتابات رينان كلها إلا لحظات قليلة يسند فيها دور خير ونافع للمرأة . وتأني إحدى هذه اللحظات حين يعبر رينان عن اعتقاده بأن نساء أجنبيات (عمرضات ، ووصيفات) لا بد أن يكن قد قمن بتعليم أطفال الفاتحين النورماندين ، وأننا ، من ثم ، نستطيع أن نعلل التغيرات التي تطرأ على اللغة . لاحظ ، هنا ، كيف أن الوظائف التي حققت ليست الانتاج والانتشار ، بل التغير الداخلي ، والتغير الداخلي الفرعي ، في الواقع . ويقول رينان ، في نهاية المقالة ذاتها : « الانسان لا ينتمي إلى لغته أو إلى عرقه ، بل ينتمي إلى نفسه قبل كل شيء ، إذ أنه قبل كل شيء كائن حر وكائن أخلاقي »^(٨) . لقد كان الانسان حراً وأخلاقياً ، غير أنه كان مقيداً بالعرق ، والتاريخ ، والعلم كما رآها رينان ، بشروط مفروضة من قبل الباحث على الانسان .

ولقد قادت دراسة اللغات الشرقية رينان إلى صميم هذه الشروط ، فيما أظهر فقه اللغة بوضوح محسوس أن معرفة الانسان لها القدرة - بعبارة تلخص رأي ارنست كاسيرر - على أحداث التجلي بصورة شعرية إذا كانت من قبل قد فصمت عن الواقع الخام (كما كان ساسي بالضرورة قد فصم شذراته العربية عن واقعها) ثم سكبت في قالب مصبوب من التسبيح الالهي . وقد تحولت دراسة الألفاظ ، بتحوّلها إلى فقه اللغة ، مما كانت عليه عند فيكو ، وهردر ، وروسو ، وميشليه ، وكوينت فخرت حبكتها وخصيصتها الاحتدامية في العرض ، كما سماها شيلينغ مرة . وبدلاً من ذلك ، أصبح فقه اللغة معرفياً ، معقداً متشابكاً ، ولم يعد حس اللغة كافياً لأن الألفاظ نفسها أصبحت أقل علاقة بالحواس أو بالجسد (كما كانت عند فيكو) وأشد ارتباطاً بعالم لا بصري ، خال من الصور ، وتجريدي تحكمه صيغ هشة كالعرق ، والعقل ، والثقافة ، والأمة . وفي هذا العالم ، الذي بني بصورة منطقية استطرادية ، وسمي الشرق ، كان يمكن لنمط معين من التأكيدات أن يقرر ، ممتلكة ، جميعاً ، ذات الطبيعة التعميمية والسريان الثقافي القويين . ذلك أن جهد رينان كله كان موجهاً إلى نكران حق الثقافة الشرقية في أن تولد إلا بصورة مصطنعة وضمن المختبر فقه اللغوي . فالانسان لم يكن طفلاً لثقافته ، لأن فقه اللغة كان قد تحدى هذا التصور السلالي تحدياً بعيد الفعالية . وعلم فقه اللغة المرء كيف أن الثقافة بنيان ، وتعبير مفصح عنه بالمعنى

الذي قصده ديكنز حين استخدم العبارة ليصف مهنة السيد فينوس في رواية (صديقنا المشترك) بل انها خلقت أيضاً ، لكنها في كل الحالات لا تعدو كونها بنية شبه - عضوية .
وما هو شيق بشكل خاص في رينان هو إلى أي مدى عرف أنه نتاج لزمته ولثقافته ذات التمركز العرقي . فقد قال مؤكداً ، في مناسبة رد فيها رداً جامعياً على خطاب لفرديناند دوليسبس عام ١٨٨٥ « كم كان محزناً أن يكون المرء أكثر حكمة من أمته إذ أن المرء لا يمتلك القدرة على الشعور بالمرارة ضد وطنه . ولذلك : أنه لأفضل أن يكون المرء مخطئاً مع أمته المخطئة كلها من أن يكون على درجة عالية من الصواب مع أولئك الذين يكشفون لها الحقائق القاسية »^(٦٠) . وتكاد الطبيعة المقتصدة لهذا الحكم أن تكون من الكمال بحيث يستحيل أن يصدق . أو لم يقل رينان الشيخ أن أفضل علاقة هي المساواة بين الانسان وثقافته ، وأخلاقيات الثقافة ، وروحها الجمعية ، خلال حياة المرء ، لا العلاقة السلالية التي يكون المرء عبرها إما طفلاً لعصره أو أباً له ؟ وهنا نعود إلى المختبر ، إذ أنه في المختبر - كما تصوره رينان - تنقطع المسؤوليات النسبية والاجتماعية وتبطل نهائياً وتحل محلها المسؤوليات العلمية والاستشراقية . وكان مختبره المنصة التي خاطب منها العالم ، بصفته مستشرقاً ، المنصة التي منحت التوسط للأحكام التي أطلقها ، وأضفت عليها الثقة والدقة العامة ، كما منحتها الاستمرارية . وهكذا ، فإن المختبر فقه اللغوي - كما فهمه رينان - لم يعد تحديد عصره وثقافته وحسب ، مشكلاً إياهما ومؤرخاً إياهما بطرق جديدة بل انه أيضاً منح مادة دراسته الشرقية تناسقاً وانسجاماً منهجين علميين ، وجعله ، فوق ذلك ، (كما جعل ، فيما بعد ، المستشرقين الذين انتموا الى التراث الذي أسسه رينان) الشخصية الثقافية الغربية التي صارها . ويحق لنا أن نتساءل عما إذا كانت هذه الاستقلالية الجديدة ضمن الثقافة هي الحرية التي أمل رينان أن يخلقها علم استشراقه فقه اللغوي ، أو اذا كانت ، من منطلق المؤرخ النقدي للاستشراق ، قد خلقت وشائج معقدة بين الاستشراق وموضوعه الانساني المزعوم ، وشائج كانت ، في نهاية المطاف ، مبنية على القوة لا على الموضوعية المتجردة بحق .

٣

الإقامة في الشرق والبحث : متطلبات المعجمية والخيال

لا تنتمي آراء رينان في الساميين الشرقيين ، بالطبع ، إلى عالم التحيز الشائع واللاسامية المنتشرة بقدر ما تنتمي إلى عالم فقه اللغة الشرقي العلمي . فحين نقرأ رينان وساسي نلاحظ مباشرة كيف بدأ التعميم الثقافي يكتسب مناعة التقرير العلمي وجو الدراسة التصحيحية . وقد أمسك الاستشراق الحديث ، مثل كثير من التخصصات الجامعية الأخرى في مراحلها المبكرة ، بموضوعه بقبضة كالملزمة صارمة وفعل كل ما بوسعه تقريباً من أجل أن يدعمها ويبقي عليها . وهكذا تنامت مفردات لغوية عارفة ، وموضعت وظائفها ، كما موضع أسلوبها ، الشرق في اطار

مقارن ، من النوع الذي استخدمه واستغله رينان . ونادراً ما تكون مقارنة كهذه وصفية ، فهي في الأغلب تقييمية واستعراضية شرحية وها هو ذا رينان يقارن بطريقة غمطية تمثل طبيعة عمله :

« إن الانسان ليرى في كل شيء أن العرق السامي يبدو عرقاً غير مكتمل بسبب بساطته . وهذا العرق ، بالقياس إلى العائلة الهندو - أوروبية ، مثل تخطيط بقلم رصاص - إذا جرؤت على استخدام هذا القياس - بالنسبة إلى لوحة فنية ؛ فهو يفتقر إلى ذلك التنوع ، وذلك الثراء . وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التي تشكل شرط الاكتمال . والأمم السامية - مثل أولئك الأفراد الذين لا يمتلكون إلا درجة ضئيلة من الإبداع المخصب ولذلك فانهم بعد طفولتهم المباركة لا ينالون إلا الدرجة الأكثر عادية من الخصب - عرفت ازدهارها وتفتحها الأكمل في عمرها الأول ولم تستطع بعدها على الإطلاق أن تصل درجة البلوغ الحق . »^(٦١)

والهندو - أوروبيون هم حجر الزاوية هنا ، تماماً كما هم حين يقول رينان إن الحساسية السامية الشرقية لم تصل أبداً مشارف السمو التي وصلتها العروق الهندو - جرمانية .

ليس في مقدورنا الحكم ، بثقة مطلقة ، على كون هذا الموقف المقارن ضرورة بحثية بصورة رئيسية أو كونه عنصرية وتمركزاً عرقيين مقتنعين . لكن بمقدورنا القول إن هذين < الاحتمالين > يعملان معاً ، ويدعم أحدهما الآخر . فها حاول رينان وساسي أن يفعلاه هو أن يصغراً الشرق إلى شيء من التسطح الانساني الذي يكشف خصائصه بيسر أمام التمحيص والاكتهان ويزيل من الشرق إنسانيته المعقدة لطبيعته . وفي حالة رينان ، منح فقه اللغة الشرعية المطلوبة لجهوده ، لأن منطلقات هذا العلم العقائدية (الايديولوجية) تشجع تصغير اللغة إلى جذورها ، وبعد ذلك يجد فقيه اللغة أن من الممكن أن يربط بين هذه الجذور اللغوية وبين العرق ، والعقل والشخصية ، والمزاج والطبع على مستواها الجذري ، كما فعل رينان وآخرون . ولقد نوّه رينان نفسه بالوشائج التي تربط بينه وبين غوينو ، مثلاً ، واعتبرها منظوراً فقه لغوي وشرقياً عاماً ، وفي الطبقات اللاحقة من كتاب التاريخ العام أدرج رينان بعضاً من عمل غوينو في عمله . وهكذا صارت المقارنة في دراسة الشرق والشرقيين مرادفاً لانعدام المساواة الوجودية < الانطولوجية > الواضح بين الغرب والشرق .

تستحق الخصائص الرئيسية للنفائوت < انعدام المساواة > المذكور الاستعادة هنا بإيجاز . لقد أشرت من قبل إلى حماسة شليغل للهند ، ثم تفريزه التالي منها ومن الاسلام طبعاً . وقد بدأ كثير من هواة الشرق الأوائل بالترحاب بالشرق بوصفه تعظيلاً لعاداتهم الأوروبية العقلية والروحية . وقد أضيفت على الشرق قيمة مبالغ فيها لإيمانه بوحدة الوجود ، وروحانيته . وثباته ، وعراقته الزمنية ، وبدايته ، إلى آخر ذلك . وعائين شيلينغ ، مثلاً ، الاعتقاد الشرقي بتعدد الآلهة باعتباره تمهيداً للوحدانية اليهود - مسيحية : إذ تحسد إبراهيم ، مسبقاً ، في براهما . بيد أن هذا التقدير الزائد كانت تتلوه ، دون استثناء تقريباً ، ردة فعل مضادة : فقد بدا الشرق فجأة ، وبصورة تستحق الرثاء ، غير نامٍ في إنسانيته ، مضاداً للديمقراطية ، متخلفاً ، بربرياً إلى آخر

ذلك . وأدى اندفاع الرقاص في اتجاه أول إلى اندفاع معادل في الاتجاه الآخر : فعدا الشرق مبخوس القيمة . وثما الاستشراق ، من حيث هو مهنة ، من هذه الأضداد ، من التعويضات والتصويبات القائمة على التفاوت ، من أفكار تغذّي وتغذّى بأفكار مشابهة في الثقافة بشكلها الواسع . وبالفعل ، يمكن أن يتتبع مشروع التقييد وإعادة البناء المرتبط بالاستشراق مباشرة إلى التفاوت الذي تطلّب فقر الشرق النسبي (أو غناه) ، بسببه ، معالجة بحثية علمية من النوع المتمثل في فروع معرفة كفه اللغة ، وعلوم الحياة ، والتاريخ ، وعلم الانسان ، والفلسفة ، والاقتصاد .

وهكذا فقد كَرَسَتْ مهنةُ الاستشراق ذاتها هذا التفاوت والمفارقات الضدية الخاصة التي ولّدها . وغالباً ما انتسب شخص ما إلى هذه المهنة كسبيل إلى تحقيق استجابة ملائمة لما يفرضه الشرق عليه من مطالب ، بيد أنه ، غالباً أيضاً ، ما فتح تدريبه الاستشراقي عينيه ، بوجه من الكلام ، وكان ما ظل له بعد ذلك نوع من مشروع عارٍ مفصوح زيفه ، أدّى إلى تضليل الشرق إلى شيء أقل بكثير من السمو الذي كان قد رُئي فيه من قبل . وهل ثمة من طريقة أخرى يعلّل بها المرء الجهود الضخمة التي تتمثل في أعمال وليم موير (١٨١٩ - ١٩٠٥) ، مثلاً ، أو راينهارت دوزي (١٨٢٠ - ١٨٨٣) ، والكره الغريزي الهائل في هذه الأعمال للشرق ، والاسلام ، والعرب ؟ وقد كان رينان ، بصورة مميزة تنسجم مع طبيعته ، أحد أنصار دوزي ، بالضبط كما أن كثيراً من أحكام رينان اللاسامية الصارمة تظهر في كتاب دوزي ذي المجلدات الأربعة تاريخ مسلمي اسبانيا حتى فتح الأندلس من قبل المرابطون (١٨٦١) ، الذي أضيف إليه ، عام ١٨٦٤ ، مجلّد آخر يدّعي أن إله اليهود البدائي لم يكن يوه بل بعل ، وأن البرهان على ذلك كان ليجد في مكّة ، من بين الأصقاع كلها . أما كتابا موير حياة ماهومت (١٨٥٨ - ١٨٦١) ، والخلافة : سموها وانحطاطها وسقوطها (١٨٩١) ، فما يزالان مآثر شاحخة ، يوثق بها ، من إنجازات البحث العلمي ، رغم أن موقف موير من مادة دراسته قد جُلّي بشكل سليم حين قال : « إن سيف محمد ، والقرآن ، هما أكثر أعداء الحضارة ، والحريّة ، والحقيقة الذين عرفهم العالم حتى الآن عناداً ^(٦٣) . » وثمة كثير من هذه المفهومات ذاتها في أعمال ألفرد لآيل ، الذي كان أحد المؤلفين الذين اقتبس كرومر منهم باستحسان .

حتى إذا لم يحاكم المستشرق مادته بصراحة كما كان دوزي وموير يفعلان ، فإن مبدأ التفاوت يمارس تأثيره . وتبقى مهمة المستشرق المحترف أن يلمّ معاً القطع المتفرقة ليشكّل صورة ، لوحة مرّمة ، لنقل ، من الشرق أو الشرقي ؛ وتقدّم الشذرات ، كتلك التي اكتشفها ساسي ، المادة ، أما الشكل السردى ، والاستمرارية ، والشخصيات فإن الباحث يبينها ، الباحث الذي يتألف البحث في عرفه من مراوغة اللا تاريخ الجامح (اللاغربي) للشرق وتطويقه بحوليات ، وصور ، وحبيكات منظمة . فكتاب كوسان دوبرسيفال مقالة في تاريخ العرب قبل الاسلاميّة خلال عهد ماهومت (ثلاث مجلدات ، ١٨٤٧ - ١٨٤٨) دراسة محترفة تماماً ، تعتمد لاستقاء مادتها على وثائق وضعها في متناول الدارسين في هذا الحقل ، داخلياً ، مستشرقون آخرون (وساسي بصورة

رئيسية ، طبعاً) أو على وثائق - مثل نصوص ابن خلدون ، التي اعتمد عليها كوسان اعتماداً كبيراً - تضطجع في مكتبات الاستشراق في أوروبا . وأطروحة كوسان هي أن العرب - حولوا إلى أمة من قبل محمد ، وأن الاسلام كان أساساً أداة سياسية ، لا أداة روحية بأي شكل . وما يصبو كوسان إلى تحقيقه هو الوضوح في وسط كتلة هائلة من التفاصيل المشوشة . وهكذا فإن ما يبرز نتيجة لدراسة الاسلام هو ، بالمعنى الحرفي ، صورة وحيدة البعد لمحمد ، الذي يظهر في نهاية الكتاب (بعد أن يوصف موته) بتفصيل تصويري (فوتوغرافي) دقيق^(٦٤) . ومحمد كوسان ليس شيطانياً ، ولا نموذجاً بدئياً لكاغليو سترو ، بل رجل أفرد بتاريخ للإسلام (وبأكثر صوره ملاءمة) بوصف الاسلام حركة سياسية إطلاقاً ، ووضع في المركز بوساطة اقتباسات لا تحصى تقذف به إلى الأعلى و ، بمعنى من المعاني ، إلى خارج النص . وكان في نية كوسان ألا يترك شيئاً دون قوله عن محمد ، ومن ثم فإن النبي يُرى في ضوء بارد ، وقد جُرد من كلا قوته الدينية الهائلة ومن قدراته الكامنة على إرهاب الأوروبيين . والنقطة المثارة هنا هي أن محمداً ، من حيث هو شخصية في زمنه ومكانه ، يُعفى ويُطمس ، من أجل أن يبقى قائلاً مُنمّئاً إنساني هزيل عنه .

ثمة صورة أخرى لمحمد ، توازي محمد كوسان لكنها عمل غير محترف ، هي الصورة التي خلقها كارلايل ، صورة محمد مُكرّره على أن يخدم أطروحة تنغاضي تغاضياً مطلقاً عن الظروف التاريخية السائدة في زمن النبي ومكانه . ورغم أن كارلايل يقتبس من ساسي ، فإن مقالته هي ، بوضوح ، نتاج إنسان يحتاج لبضع أفكار عامة عن الاخلاص ، والبطولة ، والنبوة . وموقف كارلايل سليم : فمحمد ليس أسطورة ، وليس شهوانياً دون حياء ، وليس ساحراً صغيراً مضحكاً دَرَبَ حمامات على النقاط الحبوب من أذنيه . بل إنه رجل ذو رؤيا حقيقية ، وقناعات عميقة ، بيد أنه مؤلف لكتاب ، القرآن ، هو « خليط مهلهل مشوش ممل ، خام ، مستغلق ؛ تكرار لا نهاية له ، وإسهاب وإطناب ، ومعاظلة ؛ خام إلى أقصى الدرجات ، ومستغلق - وبإيجاز ، غباء فارغ لا يطاق^(٦٥) » . ولأن كارلايل نفسه ليس مثلاً أعلى للسلاسة والأناقة الأسلوبية ، فانه يؤكد هذه الأمور كوسيلة لإنقاذ محمد من المستويات البنتامية التي كانت ستدين محمداً وكارلايل معاً . غير أن محمداً ، مع ذلك ، بطل ، نُقل وزُرع في أوروبا من الشرق البربري نفسه الذي وجده لورد ماكولي ذا عوز ، في « محضره » المشهور عام ١٨٣٥ الذي أكد فيه أن « الخاضعين لحكمنا من السكان الأصليين هم في حاجة أكبر لأن يتعلموا منا مما نحن في حاجة إلى التعلم منهم^(٦٦) » .

وبكلمات أخرى ، فإن كلا كوسان وكارلايل يظهران لنا أن الشرق لا ينبغي أن يسبب لنا قلقاً لا مسوّغ له ، إذ أن ثمة درجة من التفاوت بين منجزات الشرق ومنجزات الغرب عظيمة . ويتطابق هنا المنظوران الاستشراقي واللااستشراقي . إذ أنه - ضمن المجال المقارن الذي صار إليه الاستشراق بعد الثورة فقه اللغوية في أوائل القرن التاسع عشر ، وخارج هذا المجال ، إما في النماذج النمطية الشائعة أو في المجازات التي صنعها من الشرق فلاسفة مثل كارلايل ونماذج نمطية

مثل أنماط ماركسي - جُعل الشرق نفسه فكراً ذا منزلة فرعية خاضعة للغرب . واكتسب الشرق ، من حيث هو مادة للدراسة أو التأمل ، جميع علامات الضعف الطبيعي المتأصل . وغدا الشرق موضوعاً لتبادل النظريات المتعددة المختلفة التي استعملته وسيلةً للإيضاح . فقد استخدم كاردنيل نيومن . الذي لم يكن مستشرقاً عظيماً ، الإسلام الشرقي أساساً لمحاضرات ألقاها عام ١٨٥٣ لتسويغ التدخل البريطاني في حرب القرم^(٦٧) . ووجد كوفييه الشرق مفيداً لعمله مملكة الحيوانات (١٨١٦) . واستُخدم الشرق بشكل نافع مادةً للأحاديث في صالونات باريس المختلفة^(٦٨) . وتبلغ قائمة الاشارات ، والمستعارات ، والتحويلات التي تناولت الفكرة الشرقية مدى هائلاً ؛ غير أنه ، في الأعماق ، كان ما حققه المستشرقون الأوائل ، وما استغله الذين لم يكونوا مستشرقين في الغرب ، نموذجاً مصغراً للشرق ملائماً للثقافة السائدة الطاغية وتفسيراتها النظرية (ثم العملية ، في أعقاب النظرية مباشرة) .

بين حين وحين ، يعثر المرء على استثناءات ، وعلى حالات إن لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شبيقة ، لهذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب . فقد ميز كارل ماركس هوية مفهوم نظام اقتصادي آسيوي في تحليله عام ١٨٥٣ للحكم البريطاني في الهند ، ثم وضع إلى جانب ذلك مباشرة الاستلاب الانساني الذي أدخله إلى هذا النظام التدخل الاستعماري الانكليزي والجشع ، والقسوة الوحشية الصريحة . وفي مقالة تلو أخرى ، عاد ماركس بقناعة متنامية إلى فكرة أن بريطانيا ، حتى بتدميرها لآسيا ، كانت تجعل خلق ثورة اجتماعية حقيقية فيها أمراً ممكناً . ويحشدنا أسلوب ماركس وجهاً لوجه أمام صعوبة التوفيق بين استنكارنا الطبيعي ، كمخلوقات ماثلة ، لعذابات الشرقيين والأمم التي يقاسونها فيها يُحوّل مجتمعهم بعنف ضارٍ ، وبين الضرورة التاريخية لهذه التحولات :

« الآن بالرغم من الاشتمزاز الذي لا بد أن تثيره في المشاعر الانسانية رؤية هذه المئات من التنظيمات الاجتماعية ذات النظام الأبوي والكادحة التي لا تسبب أذى ، تُفكّ وينحلّ تنظيمها إلى وحداتها > الأولية < وتُقدّف إلى لجج من المحن ، ويفقد أفرادها في الوقت نفسه الشكل القديم من الحضارة الذي عرفوه ووسائل تحصيل قوتهم الموروثة ، فلا ينبغي علينا أن ننسى أن هذه المجتمعات القروية الرعوية ، مع ما قد تبدو عليه من المسألة والبعد عن الأذى ، كانت دائماً وما تزال الأساس الصلب للطغيان الشرقي ، وأنها حصرت العقل الانساني ضمن أضيق نطاق ممكن ، جاعلةً منه أداة التطير المستسلمة دون مقاومة ، ومستعبدة إياه للقواعد والأعراف التقليدية ، وبمجرد إياه من الجلال كله ومن الطاقات الحيوية التاريخية كلها .

لقد كانت انكلتره ، دون شك ، في تسببها لحدوث ثورة اجتماعية في الهندستان مدفوعة بأكثر المصالح قذارة ، كما كانت حمقاء في الطريقة التي بها فرضت هذه المصالح ؛ لكن هذا ليس هو السؤال الحق . بل السؤال هو ، هل يستطيع الانسان أن يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا ؟ وإذا كان الجواب بالنفي فمهما تكن الجرائم التي قد تكون انكلتره ارتكبتها ، فانها الأداة غير الواعية للتاريخ في إنجاز هذه الثورة .

واذن ، فأياً كانت المراة التي يتركها مشهد عالم قديم يتهاوى في مشاعرنا الشخصية ، فإن لنا الحق ، في منظور التاريخ ، أن نهتف بتعجب مع غوته :

« أينبغي اذن لهذا التعذيب أن يعذبنا
ما دام بيننا متعة أعظم ؟
أولم تُفترَس أرواح لا تحصى دون
قيد عبر حكم تيمورلنك ؟ » (٦٩)

والاقتباس ، الذي يدعم منظومة ماركس في العذاب الذي ينتج المتعة ، مأخوذ من الديوان الغربي الشرقي ، وهو يحدد هوية مصادر تصوّر ماركس للشرق . وهي مصادر رومانسية بل مسيحية أيضاً : فالشرق أقل أهمية ، من حيث هو مادة إنسانية ، منه من حيث هو عنصر في مشروع رومانسي للخلاص . وهكذا فإن تحليلات ماركس الاقتصادية تغدو ملائمة تماماً لمشروع رومانسي شائع ، رغم أن إنسانية ماركس ، وتعاطفه مع بؤس البشر ، قد أوقظا بشكل جلي . لكن ، في نهاية الأمر ، يكون الراجح الرؤيا الرومانسية الاستشراقية ، إذ تغدو آراء ماركس الاقتصادية غارقة في هذه الصورة الشائعة الراسخة :

« إن على انكثره أن تحقق في الهند رسالة مزدوجة : الأولى تدميرية ، والثانية احيائية تجديدية - إفاء المجتمع الآسيوي ، وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا . » (٧٠)

وتشكل فكرة إعادة الحياة إلى آسيا فاقدة للحياة ، جوهرياً ، جزءاً من الاستشراق الرومانسي الخالص ، طبعاً ؛ لكن صدورها هنا عن الكاتب نفسه الذي لم يكن يستطيع بسهولة أن ينسى المعاناة الانسانية الناجمة ، يجعلها حجرّة فعلاً . فهي تفرض علينا أن نسأل ، أولاً ، كيف تنتهي معادلة ماركس الأخلاقية للخسارة الآسيوية بالحكم الاستعماري البريطاني الذي يدينه بأن تُدفع من جديد في اتجاه المفهوم القديم للتفاوت بين الشرق والغرب الذي كنا قد لاحظناه . وهي تفرض علينا ، ثانياً ، أن نسأل أين ضاع التعاطف الانساني ، وفي أي عالم من الفكر تلاشى لتحل محله الرؤيا الاستشراقية ؟

ويعيدنا الأمر مباشرة إلى إدراك أن المستشرقين ، مثل كثير من مفكري أوائل القرن التاسع عشر ، يتصورون الانسانية إما ضمن معطيات جمعية كبيرة أو في اطار عموميات مجردة . والمستشرقون ليسوا بقادرين على ، أو براغبين في ، مناقشة الأفراد ؛ وبدلاً من ذلك تغطي في أعمامهم كيانات مصطنعة ، ربما كانت جذورها ضاربة في مفاهيم هردر الشعبوية . ثمة شريون ، وآسيويون ، وساميون ، ومسلمون ، وعرب ، ويهود ، وعروق ، وعقليات ، وأمم ، وما شابهها ؛ وبعضها نتاج لعمليات متفكّهة من النمط الذي نجده في أعمال ريتان . وبصورة ماثلة ، تُحشد التمييزات الغارقة في القدم بين « أوروبا » و « آسيا » أو « الغرب » و « الشرق » تحت ملصقات عريضة جداً كلّ ما يمكن للمرء أن يتخيّله من التنوع والتعدد الانساني مصغّرة ذلك كله ، خلال هذه العملية ، إلى فكرة أو فكرتين مجردتين جمعيتين نهائيتين . وليس ماركس بمستثنى من

ذلك . فقد كان استخدام الشرق الجمعي وسيلةً إيضاحٍ للنظرية ، بالنسبة إليه ، أكثر سهولةً من استخدام هويات وجودية بشرية . ذلك أنه ، بين الشرق والغرب ، كما هو الأمر في ادعاء يهدف إلى تحقيق ذاته ، ليس ثمة ما يميز أو يوجد إلا الجمعية الهائلة التي لا هوية لها ، وما من تفاعل من نط آخر ، حتى لو كان ذا طبيعة محدودة ومقيّدة جداً ، يمكن أن ينشأ .

لكن كون ماركس ما يزال قادراً على الشعور بالمشاركة ، على التلبس العاطفي بأسيا الفقيرة ولو إلى درجة بسيطة ، يشي بأن شيئاً ما قد حدث قبل أن تنتصر المصنقات وتطغى ، قبل أن يُقرَّر إلى غوته بوصفه مصدراً للحكمة فيما يتعلق بالشرق . ويبدو الأمر كما لو أن العقل الفردي (عقل ماركس ، في هذه الحالة) استطاع أن يعثر على فردية سا - جمعية ، سا - رسمية في آسيا - يعثر عليها ويستسلم لضغطها على مشاعره ، وعواطفه ، وحواسه - لكننا من أجل أن يقلع عنها فور مواجهته لرقيب أشدَّ صلابةً كامنٍ في المفردات اللغوية التي وجد نفسه مجبراً على استخدامها . وكان ما فعله الرقيب هو أنه أوقف ، أولاً ، التعاطف ، ثم قام بمطاردته وطرده ؛ وقد رافق ذلك تحديد متأنقٍ مصقول ، قال : هؤلاء الناس لا يقاسون - فهم شرقيون ، ومن ثم ينبغي أن يعاملوا بطرق تختلف عن الطرق التي كنت قد ذكرتها قبل قليل . ولذلك تلاحش لمُخ من الانفعال حين واجه التحديدات الراسخة التي بناها علم الاستشراق ، مدعماً بتراث الخبرات « الشرقي » (ع . م . الديوان) الذي كان يُفترض أنه ملائم له . وانحلت مفردات الشعور إذ أذعنت لعمل شرطة المعجمية النابعة من علم الاستشراق بل من فن الاستشراق أيضاً . وزُجِرحت عن موضعها تجربةٌ بفاعلية تحديد قاموسي . وإن المرء ليكاد يرى هذا يحدث في مقالات ماركس المتعلقة باهند ، حيث يكون ما يحصل في نهاية المطاف هو أن شيئاً ما يجبره على الهرع عائداً إلى غوته ، ليقف هناك في شرقه المُشرَّق الذي يمنحه الحماية والأمان .

لقد كان ماركس إلى حد ما ، طبعاً ، مهتماً بالبرهان على سلامة نظرياته في الثورة الاجتماعية ، لكن بدا ، إلى حد ما أيضاً ، أنه كان في متناوله قدر ضخم من المادة الكتابية ، مادة كان الاستشراق ، في آن واحد ، قد منحها صلابةً داخلية ودفعها إلى خارج حدوده ، وسيطرت على أي تقرير أو حكم يمكن أن يصدر حول الشرق . وقد حاولت في الفصل الأول أن أجلو كيف كان هذه السيطرة تاريخ ثقافي في أوروبا منذ القدم الكلاسيكي ، أما في الفصل الحاضر فإن غرضي هو أن أظهر أن القرن التاسع عشر شهد خلق مصطلحات مهنية وممارسة مهنية حديثة طغى وجودها على الانشاء الكتابي المتعلق بالشرق ، سواء أكان كتابةً من المستشرقين أو غير المستشرقين . وكان ساسي ورينان مثلين على الطريقة التي صاغ بها الاستشراق جسداً من النصوص وعمليةً جذورها في فقه اللغة ، على التوالي ، اكتسب بها الشرق هوية استطرادية (إنشائية) جعلته غير مساو للغرب . وباستخدامنا لماركس مثلاً على الكيفية التي تنحل بها ، أولاً ، ثم تصادر وتغتصب ، التزامات إنسانية لا استشراقية من قبل التعميمات الاستشراقية ، فاننا نجد أنفسنا مضطرين إلى التأمل في عملية التعزيز والتقوية المعجمية والمؤسسية التي يتصف بها الاستشراق . ما هي هذه العملية التي كانت تؤدي ، في أي لحظة ناقشت فيها الشرق ، إلى أن تطرح نفسها

عليك آلية صلبة من التحديدات القادرة أبداً ، الكافية إطلاقاً ، بوصفها الآلية الوحيدة التي تمتلك سرّانية ملائمة لمناقشتك ؟ وما دام علينا كذلك أن نظهر كيف كانت هذه الآلية تعمل بشكل خاص (وبفاعلية تامة) تاركةً أثرها على تجارب إنسانية شخصية هي ، لولا ذلك ، مناقضة لها ، فإن علينا أيضاً أن نظهر أين ذهبت هذه التجارب وأي أشكال اتخذت حين كانت ما تزال قائمة ، وقبل تلاشيها .

ويمثّل هذا كله عملية على قدر كبير من صعوبة الوصف والتعقيد ، عملية تبلغ من الصعوبة والتعقيد على الأقل ما تبلغه الطريقة التي يزحم بها ميدان دراسة جديد منافسيه ، ويكتسب السلطة لتفليده ، ومناهجه ، ومؤسساته ، كما يكتسب شرعية ثقافية عامة لتقاريراته ، وشخصياته ، ووكالاته . غير أننا نستطيع أن نسهّل قدرًا عظيمًا من التعقيد السردى المحض لهذه العملية بتحديد أنواع التجارب التي استخدمها الاستشراق ، بصورة نمطية تتوقع منه ، لأغراضه الخاصة ، ومثلها لجمهوره الذي تعدّى بيئة المحترفين له . وهذه التجارب هي ، في جوهرها ، استمرار لتلك التي وصفتْ حدوثها لدى ساسي ورينان . لكن ، فيما يمثّل هذان الباحثان استشراقاً كتيبياً صرفاً ، إذ أن أيّاً منهما لم يدّع امتلاك أية خبرة خاصة مباشرة بالشرق في موضعه ، فإن ثمة تراثاً آخر ادعى لنفسه الشرعية المستمدة من حقيقة تفرض نفسها بقوة مميزة ، هي حقيقة الإقامة في الشرق ، والاتصال الوجودي الفعلي به . ومُحدّد أنكتيل ، وجونز ، وحملة نابليون ، طبعاً ، الإطار المبكر لهذا التراث ، وسبقى لهذا الإطار ، فيما بعد ، تأثير لا يتزعزع على جميع المستشرقين الذين أقاموا في الشرق . وحدود هذا الإطار هي حدود القوة الأوروبية : فإن يقطن المرء الشرق هو أن يعيش حياة امتيازات ، لا حياة المواطن العادي ، بل حياة ممثّل أوروبي تحتوي امبراطوريته (فرنسية كانت أو بريطانية) الشرق بين ذراعيها العسكريين ، والاقتصاديين ، و ، فوق كل شيء ، الثقافيين . وبهذه الطريقة ، فإن الإقامة في الشرق ، والثمرات البحثية لهذه الإقامة ، تنصبّ في التراث الكتبي للمواقف النصّية التي عهدناها لدى رينان وساسي : وتشكل التجربتان ، معاً ، مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد ، حتى ماركس نفسه ، أن يتمرد عليها أو يتجنبها .

تشبك الإقامة في الشرق التجربة الشخصية والشهادة الشخصية إلى حد ما . ويعتمد إسهام المرء في < إغناء > مكتبة الاستشراق وتدعيمها على الطريقة التي تتحول بها التجربة والشهادة من وثيقة شخصية محض إلى نظام الترميزات المقوّي الذي امتلكه علم الاستشراق . وبكلمات أخرى ، ينبغي أن يحدث ، في نصّ ما ، تقمص وتحول من التقرير الشخصي إلى التقرير الرسمي ؛ وينبغي على السجل الذي يقدّمه أوروبي ما لإقامته في الشرق وتجربته فيه أن يخلع أوصافه الشخصية والمستلّذة المحض ، أو يخفّف منها إلى الحد الأدنى الممكن ، من أجل أن يكتسب أوصافاً يستطيع الاستشراق بصورة عامة والمستشرقون اللاحقون بصورة خاصة أن يستقوا منها ، وينبؤا عليها ، مزيداً من الملاحظات والأوصاف العلمية . وهكذا ، فإن أحد الأشياء التي يمكن لنا أن نترصدها هو تحويل أكثر صراحة مما حدث لدى ماركس للمشاعر الشخصية تجاه الشرق إلى تقارير استشرافية رسمية .

ويزيد هذا الوضع ثراءً وتعقيداً كون الشرق ، وخصوصاً الشرق الأدنى ، خلال القرن التاسع عشر بأكمله ، قد أصبح مكاناً مفضلاً لدى الأوروبيين للترحال فيه والكتابة عنه . وإضافةً ، فقد ازدهر قدر كبير من الأدب الأوروبي ذي الأسلوب الشرقي الذي كان في الغالب مبنياً على التجربة الشخصية في الشرق . ويحضر فلوير إلى الذهن فوراً بوصفه مصدراً بارزاً لمثل هذا الأدب ؛ ويقدم دزرائيلي ، ومارك توين ، وكينغليك ثلاثة أمثلة أخرى واضحة . غير أن ما هو شيق هو الفرق بين الكتابة التي حُوِّلت من استشراق شخصي إلى استشراق محترف ، وبين النمط الثاني ، المبني أيضاً على الإقامة والشهادة الشخصية ، والذي بقي « أدباً » ولم يصير علماً ؛ وهذا الفرق هو ما أودُّ أن أكتننه الآن .

أن يكون المرء أوروبياً في الشرق يشبك دائماً أن يكون وعياً منفصلاً عن ، وغير متساوٍ مع ، ما يحيط به . بيد أن الشيء الأساسي الذي ينبغي أن يلاحظ هو نية هذا الوعي : من أجل أي شيء هو في الشرق ؟ لماذا يضع نفسه هناك حتى إذا كان يرحل إلى الشرق ، كما هي الحال عند كتاب مثل سكوت ، وهوغو ، وغوته ، من أجل نوع محسوس جداً من التجربة دون أن يغادر أوروبا فعلياً ؟ لقد طرح عدد صغير من الفصول القصيدة < النياتية > نفسه بصورة تخطيطية . الأول : الكاتب الذي يتنوي استخدام إقامته في الشرق لغرض محدد هو تزويد الاستشراق المحترف بمادة علمية ، والذي يعتبر إقامته شكلاً من أشكال الملاحظة العلمية . والثاني : الكاتب الذي يتنوي الغرض نفسه غير أنه أقل استعداداً للتضحية بالشذوذية المميزة لوعيه الفردي وأسلوب هذا الوعي من أجل التحديدات الاستشراقية اللاشخصية . وهذه التحديدات الأخيرة تظهر في عمله دون شك ، لكنها لا يمكن أن تُسلَّ وتُنحلَّ من إغرابات الأسلوب الشخصية وشوارده إلا بصعوبة . والثالث : الكاتب الذي تكون الرحلة الحقيقية أو المجازية الاستعارية إلى الشرق بالنسبة له تحقيقاً لمشروع ملح ونابع من انفعال عميق . ومن هنا يكون نصُّه مبنياً على جماليات شخصية يغدوها ويتخللها المشروع . ويتوفر ، في الفصلتين الثانية والثالثة مجال أكثر رحابة بكثير لفاعلية وعي شخصي - أو على الأقل لا استشراقي - مما يتوفر في الأولى . فاذا اعتبرنا كتاب إدوارد لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم المثال الأسمى للفصيلة الأولى ، وكتاب بيرتن الحج إلى المدينة ومكة منتبياً إلى الثانية ، وكتاب نرفال رحلة في الشرق ممثلاً للثالثة ، فإن الفضاء النسبي الذي يبقى في النص لممارسة حضور المؤلف واستعراضه سيكون جلياً .

غير أن هذه الفصولات ، على ما بينها من فروق ، ليست منفصلة إلى الدرجة التي قد يتخيلها المرء . ولا تضمُّ كل منها أنماطاً ممثلة « صافية » . فالأعمال فيها جميعاً ، مثلاً ، تعتمد على محض القوة الأنوية للوعي الأوروبي الذي يحتل مركز كل منها . والشرق ، في الحالات كلها ، كائن من أجل المراقب الأوروبي ؛ بل ، أبعد من ذلك ، إن أنا المستشرق ، في الفصيلة التي تضم كتاب لين المصريين واضحة بجلاء ، رغم كل محاولات أسلوبه ليكون متجرباً لا شخصياً . وإضافةً ، فإن متخللات أساسية تتكرر بانتظام في الأنماط الثلاثة . أحدها كون الشرق مكاناً للحج ؛ وكذلك رؤيا الشرق بوصفه معجبة مثيرة أو معرضة حية . ويحاول كل عمل ينتمي إلى هذه

الفصلات أن يجسّد خصائص المكان ، طبعاً ، بيد أن ما هو أكثر إثارة للاهتمام هو المدى الذي تكون إليه بنية العمل الداخلية ، إلى درجة ما ، مرادفة لتفسير شامل للشرق (أو لمحاولة لتقديم مثل هذا التفسير) . وفي أغلب الأحيان يكون هذا التفسير ، وما هذا بمفاجئ ، شكلاً من أشكال إعادة البناء الرومانسية للشرق ، ورؤية جديدة له ، وتنقيحاً ، تعيده بطريقة منقذة خلاصية إلى الحاضر . واذن ، فإن كل تفسير ، كل بنية حُلِّقَت للشرق ، هي إعادة تفسير ، أو إعادة بناء له .

الآن ، وقد قلنا ما تقدم ، نعود مباشرة إلى الفروق بين الفصلات . كان كتاب لين عن المصريين واسع التأثير ، وقد قرئ وأقتبس كثيراً (من قبل فلووير وآخرين) ، وقد أسس الكتاب سمعة مؤلفه كشخصية بارزة في البحث الاستشراقي ، وبكلمات أخرى ، فقد اكتسب لين سلطته لا بفضل ما قاله وحسب ، بل بفضل الطريقة التي أتيح بها لما قاله أن يكيّف مع الاستشراق ولأغراضه . وقد اقتبس لين بوصفه مصدراً للمعرفة بمصر أو العالم العربي ، بينما قرئ بيرتن وفلووير وما يزالان يُقرءان من أجل ما يبتئنانا به عن بيرتن وفلووير نفسيهما ، علاوة على معرفتهما بالشرق . أي أن الوظيفة المرتبطة بالمؤلف في كتاب لين المصريين المعاصرين أقل قوة مما هي عليه في الفصلتين الآخرين لأنها في عمله حُلَّت ونُشرت في المهنة ، ودعمت من قبلها ، ونحولت إلى مؤسسة معها . وهوية المؤلف ، في ميدان دراسة محترف كعمله تحتل مركزاً ثانوياً خاضعاً لمتطلبات ميدان الدراسة بالإضافة إلى متطلبات مادة الدراسة نفسها . لكن هذا لا يتم بسهولة ، أو دون إثارة المشكلات .

كان كتاب لين الكلاسي ، مسرد لمسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم (١٨٣٦) حصيلة واعية لسلسلة من الأعمال ولفترتين من الإقامة في مصر (١٨٢٥ - ١٨٢٨) و (١٨٣٣ - ١٨٣٥) . ويستخدم المرء هنا صفة « واعية » بشيء من التأكيد لأن الانطباع الذي رغب لين في خلقه هو أن دراسته كانت وصفاً مباشراً وفورياً ، محايداً وخالياً من التنميق ، بينما هي في الحقيقة نتاج عملية تشذيب وتنميق لا يستهان بها (والكتاب الذي كتبه لم يكن هو الكتاب الذي نشره في النهاية) ونتاج جهود من التنوع بمكان ، ومن الخصوصية بمكان . ولم يكن في ميلاد لين أو في خلفيته ما يقدر له مصيراً مرتبطاً بدراسة الشرق ، باستثناء جده المنهجي ومثابرته ومقدرته في الدراسات الكلاسيكية والرياضيات ، وهي مقدرة توضح إلى حد ما التنسيق الداخلي الأنيق الواضح لعمله . ويقدم تمهيد لكتابه سلسلة من الدلائل الشيقة على طبيعة ما فعله من أجل إنجاز كتابه . فقد سافر إلى مصر أصلاً لدراسة العربية . وبعد أن دَوّن عدداً من الملاحظات حول مصر الحديثة شجعتة على إنتاج عمل منهجي منظم عن البلاد وسكانها إحدى لجان جمعية نشر المعرفة المفيدة . وهكذا تحوّل عمله من مجموعة من الملاحظات المتفرقة دون ضابط إلى وثيقة للمعرفة المفيدة ، المعرفة مرتبة وموضوعة في متناول من يشاء أن يعرف الأساسيات المتعلقة بمجتمع أجنبي . ويوضح التمهيد أن مثل هذه المعرفة ينبغي ، بطريقة ما ، أن تلغي أي معرفة سابقة عليها ، وأن تدعي لنفسها في

الوقت نفسه شخصية ذات فاعلية خاصة : ولين هنا هو المماحك المرهف الدقيق . ذلك أن عليه أن يظهر ، بدءاً ، أنه فعل ما عجز الآخرون عن فعله ، من قبل ، أو ما لم يفعلوه ، ثم أنه قادر على الحصول على معلومات هي ، في آن واحد ، أصيلة موثقة وسليمة صحيحة . وهكذا تبدأ سلطته الخاصة الغربية بالبروز .

بينما يعرض لين عاتباً في تمهيدته لمقالة كتبها إنسان اسمه الدكتور رسل بعنوان « مسرد لأهالي حلب » (وهي عمل منسي) فإن من الجلي أن المنافس الرئيسي السابق لعمله هو وصف مصر . بيد أن هذا العمل ، الذي اقتصر ذكره على هامش طويل ، يذكر باحتقار بين أهلة اقتباس بوصفه « العمل الفرنسي العظيم » عن مصر . وذلك العمل كان ، في آن واحد ، على درجة عالية من التعميمية فلسفياً ومغرقاً في اللامبالاة وانعدام الدقة ، في رأي لين ؛ وكانت دراسة جاكوب بيركهاردت المشهورة مجرد مجموعة من الأقوال الحكمية المصرية ، « اختبارات سيئة للقيم الأخلاقية لشعب من الشعوب » . وبخلاف الفرنسيين وبركهاردت ، فقد استطاع لين أن يفرق نفسه بين السكان الأصليين ، وأن يعيش كما عاشوا ، ويتكيف مع عاداتهم ، ويتقيد بها ، و « ينجو من أن يشرب ، لدى الغرباء ، أي شعور بالشك . . . بأنه شخص لا يحق له التطفل عليهم والتدخل فيما بينهم . » ولثلاث يتضمن ذلك كون لين قد فقد موضوعيته ، فانه يستمر قائلاً إنه تكيف وتقيد بكلمات القرآن فقط (وتأکید اللفظة له) ، وإنه كان دائماً واعياً للتمايز بينه وبين ثقافة أجنبية ، أصلاً ، عليه . وهكذا ، فبينما يعم جزء من هوية لين في البحر المسلم البريء من الشكوك ، فإن جزءاً آخر مغموراً يحتفظ بقوته الأوروبية السرية ، قوة أن يكتسب ، ويمتلك ، ويعلق على كل ما يحيط به .

يستطيع المستشرق أن يقلد الشرق دون أن يكون العكس صحيحاً . ولذلك ينبغي فهم ما يقوله عن الشرق باعتباره وصفاً اكتسب في عملية تبادل وحيدة الاتجاه : ففيما كانوا هم يتحدثون ويتصرفون ، كان هو يلاحظ ويدون . وكانت قوته كامنة في كونه وجد بينهم كمتحدث أصيل باللغة ، على سبيل القول ، وككاتب سرّي أيضاً . وكان ما كتبه مقصوداً له أن يكون معرفة مفيدة لا لهم ، بل لأوروبا ومؤسساتها المتنوعة القائمة بنشر <المعرفة> . ذلك أن هذا شيء واحد لا يسمح لنا نثر لين أن ننساه ؛ ان تلك الأنا ، ضمير المتكلم المفرد الذي يطوّف عبر عادات المصريين ، وطقوسهم ، وأعيادهم ، وطفولتهم ، وبلوغهم ، وطقوس دفنهم ، هي في الحقيقة شيثان في آن واحد : قناع شرقي ووسيلة استشراقية لاقتناص معلومات قيمة ونقلها ، معلومات ستبقى ، بغير ذلك ، قصية المتناول . ولين ، من حيث هو راوية ، هو العارض والمعرض معاً ، فائزاً بثقتين في لحظة واحدة ، ومظهراً شهيتين للتجربة : الشهية الشرقية لاكتساب الصحبة (أو ما يبدو كذلك) والشهية الغربية للمعرفة الموثقة السلطوية المفيدة .

ليس ثمة ما يوضح هذا بأفضل مما توضحه المرحلة الثلاثية الأخيرة من التمهيد ،

حيث يصف لين مُحِبَّهَ الرئيسي وصديقه ، الشيخ أحمد ، كمرافق صاحب وكشيء يثير الفضول . يتظاهر كلا الرجلين بأن لين مسلم ، بيد أن أحمد يعجز ، إلا بعد أن يتغلب على خوفه وقد أذهمته جرأة لين على التقليد الماكر ، عن تأدية الصلاة الى جانب لين في أحد المساجد . ويسبق هذا الانجاز النهائي مشهدان يصور فيهما أحمد آكلًا للزجاج غربياً ، ومتعدد الزوجات . وفي هذه الأجزاء الثلاثة من حادثة الشيخ أحمد ، تزداد المسافة اتساعاً بين المسلم ولين ، حتى وهي ، في الحدث نفسه ، تضيق . ومن حيث هو وسيط ومترجم ، لنقل ، للسلوك المسلم ، فان لين ، بمفارقة فكهة ، لا يدخل النسق المسلم إلا بما يكفي من العمق ليصفه في نثر انكليزي رصين . وهويته كمؤمن مزيف وأوروبي ذي امتيازات هي جوهر إيمانه السيء ، لأن الأخير يبرز الأول بطريقة لا ارتياب فيها . وهكذا فان لين يجعل ما يبدو وصفاً واقعياً لما يفعله فرد مسلم غريب الأطوار يظهر وكأنه المركز المكشوف بصراحة لعقيدة المسلمين جميعاً . ولا يلقي لين بالاً للخيانة التي يمارسها لصداقته مع أحمد أو مع الآخرين الذين يزودونه بالمعلومات . وكل ما يعنيه هو أن يبدو تقريره دقيقاً ، عاماً ، ومتجرداً ، وأن يقتنع القارئ الانكليزي بأن لين لم يصب أبداً بعدوى الهرطقة أو الردّة ثم ، أخيراً ، أن نصّ لين يلغي المضمون الانساني لموضوعه في سبيل اكتسابه السريان والجدوى العلميين .

من أجل هذه الغايات كلها ، نظّم لين كتابه لا بوصفه ، ببساطة ، سرداً لاقامته في مصر ، بل كبنية سردية تغطي عليها التفاصيل والاستنباطات التي يقدمها المستشرق . وهذا ، في اعتقادي ، هو الانجاز المركزي لعمل لين . ففي خطوطه العامة وهيبته ، يتبع المصريون المعاصرون روتين رواية من روايات القرن الثامن عشر ولتكن ، مثلاً ، رواية فيلدينغ . فالكتاب يبدأ بوصف للبلاد والوضعية الإطارية ، تتلوه فصول حول « الخصائص الشخصية » و « الطفولة والتعليم المبكر » . ويسبق القسم الأخير الذي يتناول « الموت وطقوس الدفن » خمسة وعشرون فصلاً في موضوعات مثل الأعياد ، والقوانين ، والشخصية ، والصناعة > أو العمل الدؤوب < ، والسحر ، والحياة البيئية . ومنظومة لين ، على السطح منها ، تابعية زمنية وتطورية . وهو يكتب عن نفسه بوصفه المراقب لمشاهد تتبع التقسيمات الرئيسية لحياة الانسان : والنموذج الذي يضعه أمامه هو النسق السردى ، كما يتمثل في رواية فيلدينغ *توم جونز* ، متكوناً من ولادة البطل ، ومغامراته ، وزواجه ، وموته المتضمن . والفرق هو أن الصوت السردى في نص لين صوت سرمدى خارج على الزمن ؛ أما موضوعه ، المصري المعاصر ، فانه يمر بدورة الحياة الفردية . وهذا القلب للأدوار الذي يضفي به فرد وحيد على نفسه ملكات سرمدية ويفرض على مجتمع بأسره وشعب كامل فترة حياة شخصية ، ليس إلا العملية الأولى من سلسلة من العمليات التي تنظّم وتَقنّن ما كان يمكن له أن يكون مجرد سرد لأسفار في بلدان أجنبية ، محولة نصاً خالياً من الفن إلى موسوعة استعراض للغريب المدهش وإلى ملعب للتحليل الاستشراقي المتقصّي .

لا تتأسس سيطرة لين على مادته عبر حضوره الثنائي الاحتدامي (بوصفه مسلماً زائفاً

وغريباً أصيلاً) ، وعبر استخدامه المتدبر للصوت والموضوع السرديين ، بل كذلك عبر استخدامه للتفاصيل . فهو يقدم لكل جزء رئيسي من كل فصل من فصول كتابه بملاحظة عامة تخلو من المفاجأة . مثلاً « يلاحظ بشكل عام أن عدداً من أكثر الأشياء شذوذاً وغرابة في السلوك ، والعادات ، والشخصية المميزة لأمة من الأمم تُعزى إلى الخصائص الفيزيائية الخاصة للبلاد > التي تعيش فيها < » .^(٧٢) وما يتلو يؤكد هذه الملاحظة بسهولة- النيل ، مناخ مصر « الصحي اللطيف الى درجة مدهشة » عمل الفلاح « الدقيق » . ورغم ذلك ، فبدلاً من أن يقود هذا الى الحديث التالية في الترتيب السردى ، فان الجزئية التفصيلية تتلقى إضافات جديدة ، ونتيجة لذلك ، فان ما يتوقع من إشباع سردي في ضوء اعتبارات شكلية محض ، لا يُمنح . وبكلمات أخرى ، رغم أن الخطوط العامة الاجمالية للنص لين تتكيف مع التابع السردى والسببى للولادة- الحياة- الموت ، فان الجزئية الخاصة المقدمة خلال التابع نفسه تحبط الحركة السردية . فمن الملاحظة العامة ، إلى تحديد عنصر ما من عناصر الشخصية المصرية ، إلى مسرد للطفولة ، والمراهقة ، والبلوغ ثم الضعف والهرم في مصر ، يتبع لين هناك دائماً حاملاً الجزئية العظيمة التي تمنع الانتقال السلس . فبعد أن نقرأ عن مناخ مصر لصحي اللطيف بقليل ، مثلاً ، نبثنا المؤلف بأن القليلين من المصريين يعيشون لأكثر من سنوات قليلة بسبب الأمراض القاتلة ، وغياب العناية الطبية ، والطقس الصيفي المنهك . ثم يخبرنا المؤلف بأن الحرارة « تثير المصريين [بهذا التعميم المطلق] وتدفعهم إلى المغالة في المتعة الخواسية » ، ثم نعلق في أوصاف ، تكملها مخططات ورسوم خطية ، لهندسة العمارة في القاهرة ، وللزخرفة ، والنوافير ، والسدود الصغيرة الابدالية . وحين يعود خيط سردي للظهور ، فان ذلك لا يعدو كونه حركة شكلية مراسمية فقط .

وما يمنع نشوء الترتيب السردى ، في الوقت الذي يشكل فيه الترتيب السردى العنصر الروائي الطاغى في نص لين ، هو الوصف المحض ، الهائل ، الكاسح . وهدف لين هو أن يحيل مصر والمصريين مرثيين رؤية كلية ، وألا يبقى شيئاً خفياً على قارئه ، وأن ينقل المصريين دون عمق ، في تفاصيل متنفخة . ومن حيث هو موفقٌ ومقربٌ ، فان لين يميل إلى اللقمة السائغة الهائلة التي تمثل اللذة بتعذيب الذات > سادو مازوشيستيه < : تمزيق الدراويش وتقطيعهم لأنفسهم ، قسوة القضاة الوحشية ، مزج الدين بالاباحية لدى المسلمين ، إفراط الشبوب الجنسي ، إلى آخره . ومع ذلك ، فمهما كانت الحادثة غريبة ، شاذة ، ومهما وضعنا في تفاصيلها المدوخة ، فان لين حاضر حضوراً كلياً ، ومهمته هي إعادة تجميع القطع البعثرة وجعلنا قادرين على متابعة الحركة ، حتى لو كانت حركة قلقة مرتجئة . وهو يفعل ذلك ، إلى حد ما ، بمجرد كونه أوروبياً يستطيع كتابياً أن يسيطر على الشبوب العاطفى والانفعالات والاستثارات التي يتعرض لها المسلمون ، للأسف . غير أنه ، حتى إلى حد أبعد ، تعتمد مقدرة لين على التحكم في موضوعه الثرى بزمام من الانضباط والانفصال المتجرد ، لا يني على المسافة الباردة التي تفصل بينه وبين الحياة المصرية والانتاجية المصرية .

تأتي اللحظة الرمزية الرئيسية في بداية الفصل السادس « الحياة المنزلية - تابع » . وقبل بلوغ هذه النقطة ، كان لين قد تبنّى تقليداً سردياً يتمثل في المسير عبر الحياة المصرية ، وهو يبدأ الآن ، إذ يصل إلى نهاية جولته عبر الغرف والعادات العامة للبيت المصري (مازجاً العالمين الاجتماعي والمكاني معاً) بمناقشة الجانب الحميم للحياة البيئية . وعليه ، فوراً ، « أن يقدم مسرداً للزواج ومراسيمه . » وكالعادة ، فإن المسرد يبدأ بملاحظة عامة : أن يعترف المرء عن الزواج « وقد بلغ عمراً ملائماً ، وليس ثمة عائق حق ، هو في عرف المصريين شيء غير لائق ، بل قد يكون مشيناً . » ودوناً حركة انتقالية ، يطبق لين هذه الملاحظة على نفسه ويظهر ، في ضوءها ، مذنباً . وهكذا يسرد في مقطع طويل الضغوط التي يتعرض لها لكي يتزوج ، والتي يقاومها دون تردد . وأخيراً ، وبعد أن يعرض عليه صديق محلي حتى أن يقوم بترتيب زواج متعة له ، ويرفض لين ذلك ، فإن المتوالية كلها تبتز بترأ مفاجئاً بجرّة من قلم^(٧٣) . ويستأنف لين مناقشته العامة بملاحظة عامة أخرى .

ليس أماننا الآن مقاطعة لين - نية غمطية لتنامي السرد الرئيسي بجزية مشوشة وحسب ، بل إن أماننا أيضاً فصماً حازماً وحرفياً للمؤلف عن العمليات الانتاجية للمجتمع الشرقي . ويختتم السرد المصغر لرفض لين الانضمام إلى المجتمع الذي يصفه بفجوة احتدامية : فحكايته لا يمكن أن تستمر ، يبدو أنه يقول ، ما دام لم يدخل حميمة الحياة البيئية ، ولذلك فانه يختفي عن الأنظار كمرشح لها . وهو ، حرفياً ، يلغي نفسه كموضوع إنساني برفضه التزاوج مع المجتمع الانساني . ويحتفظ ، هكذا ، بهويته السلطوية من حيث هو مشارك صوري ، ويعزّز موضوعية سرده . ولئن كنا قد عرفنا سابقاً أن لين لم يكن مسلماً ، إننا نعرف الآن كذلك أنه من أجل أن يصبح مستشرقاً - بدلاً من أن يصبح شرقياً - أجبر على حرمان نفسه من المتع الحواسية للحياة المنزلية . وعلاوة ، فقد أجبر أيضاً على أن يتجنب تزيين نفسه بدخول دورة الحياة الانسانية . وبهذه الطريقة السلبية فقط كان بوسعه الاحتفاظ بسلطته المرجعية السرمدية كمراقب .

كان الخيار المتاح للين خياراً بين أن يعيش دون « إزعاج وتعب » وبين إنجاز دراسته للمصريين المعاصرين . وكانت نتيجة اختياره بوضوح أنه أمكنه من تحديد المصريين إذ أن منظوره ، لو كان أصبح واحداً منهم ، لم يكن ليكون ، إلى درجة تَظَهُّرٍ ولا جنسية كاملة ، منظوراً معجمائياً . ولذلك فإن لين يكتسب موثوقية وشرعية بحثيتين بطريقتين هامتين ملحتين . أولاً ، بالتدخل في المجرى السردى البعادي للحياة الانسانية : وهذه هي وظيفة تفاصيله الهائلة التي يستطيع فيها ذكاء الأجنبي المراقب أن يقدم المعلومات الهائلة ثم أن ينظمها . فالمصريون يُشرِّحون من أجل العرض ، بوجه من القول ، ثم يجمعون معاً بصورة رادعة من قبل لين . وثانياً ، بالانفصام عن توالدية الحياة المصرية - الشرقية : تلك هي وظيفة قمعه لشهيته الحيوانية خدمة لنشر المعلومات لا في مصر ومن أجلها ، بل في أوروبا ومن أجل المعرفة الأوروبية عامة . وتنبع شهرة لين العظيمة في حوليات الاستشراق من كونه

استطاع أن يحقق في آن واحد فرضَ إرادة بحثية على واقع مشوّش ونقله مقصودة من مكان إقامته إلى مجال شهرته البحثية . ذلك أن المعرفة المفيدة ، كتلك التي امتلكها ، لم يكن يمكن أن تُكتسب ، وتُصاغ ، وتُنشر إلا بمثل الإنكار > الذي مارسه < .

وقد عزّز نظام المعرفة الذي دشّنه المصريون المعاصرون وثبت مواقعهم عملان رئيسيان آخران من أعمال لين ، هما معجمه العربي الذي لم يكمل ، وترجماته الحالية من الالهام لألف ليلة وليلة . ففي كلا هذين العملين تلاشت فرديته كحضور خلّاق تلاشياً كلياً ، كما تلاشت ، طبعاً ، فكرة العمل السردى عنها . ولا يظهر لين الإنسان إلا في التشخيص الرسمي لواضع الحواشي ومعبد الترجمة (ألف ليلة وليلة) والمعجماتي اللاشخصاني . وقد تحوّل لين - من حيث هو باحث مستشرق مختص بالعربية الكلاسيكية والاسلام الكلاسيكي - من كونه إنساناً معاصراً لموضوع دراسته إلى إنسان بقي بعد زوال موضوع دراسته . لكن ما هو شيق هو شكل هذا البقاء . ذلك أن ميراث لين كباحث كان ذا أهمية لا بالنسبة للشرق ، طبعاً ، بل بالنسبة لمؤسسات مجتمعه الأوروبي ووكالاته التي كانت إما جامعية - جمعيات الاستشراق الرسمية ، ومؤسساته ووكالاته - أو زا - جامعية بطرق شديدة الخصوصية شخّصت في أعمال أوروبيين لاحقين أقاموا في الشرق .

إذا قرأنا <كتاب لين> المصريون المعاصرون لا بوصفه مصدراً لتراث الخبرات الشعبية الشرقي ، بل من حيث هو عمل يهدف إلى التنظيم المتنامي للاستشراق الجامعي ، فسوف نجده عملاً مضيئاً . ويتطابق إخضاع الأنا الإبرائية عند لين للسلطة المرجعية البحثية تطابقاً تاماً مع التخصيص المتزايد للمعرفة بالشرق وتحويلها إلى عنصر مؤسسي كما يتمثلان في الجمعيات الاستشرافية المختلفة . كانت الجمعية الملكية الآسيوية قد أُسست قبل عقد من ظهور كتاب لين ، غير أن لجنة المراسلات فيها - التي كان هدفها استقبال المعلومات والاستعلامات المتعلقة بالفنون والعلوم ، والآداب ، والتاريخ ، والآثار ، في الشرق - كانت المتلقي النبوي لمخزون لين من المعلومات ، معالجةً ومنظمةً ومصاغةً . أما فيما يتعلق بانتشار عمل كعمل لين ، فلم تكن ثمة الجمعيات المتعددة للمعرفة المفيدة وحسب ، بل كان ثمة أيضاً ، في عصر كان فيه البرنامج الاستشراقي الأصلي لدعم التجارة والتبادل مع الشرق قد استفند أغراضه ، الجمعيات المتفقهة المختصة التي كان نتاجها أعمالاً تعرض القيم الكامنة (ان لم يكن الفعلية) للبحث المتجرد التزيه . وهكذا يقرر أحد برامج الجمعية الآسيوية ما يلي :

« لتأليف أو طباعة كتب النحو ، والمعاجم ، والكتب الأخرى الأولية التي أقر أنها مفيدة ولا غنى عنها لدراسة اللغات التي يقوم بتدريسها أساتذة معنيون [لغات الشرقية] ؛ وللاسهام ، بالاشتراك أو بوسائل أخرى ، في نشر النمط ذاته من الأعمال التي تؤلف في فرنسا أو خارجها ؛ وللحصول على مخطوطات ، أو نسخ المخطوطات الموجودة في أوروبا بصورة كاملة أو

جزئية ؛ ولترجمتها أو نقل مختارات منها ، ولزيادة أعدادها بإعادة إنتاجها إما بالحفر أو الطبع على الحجر<ليثوغرافي>، ولتمكين مؤلفي الكتب المفيدة في الجغرافيا ، والتاريخ ، والأدب ، والفنون ، والعلوم من تأمين وسيلة تتيح للجمهور أن يتمتع بشمات جهود لبايهم ؛ ولاجتذاب اهتمام الجمهور ، عن طريق مختارات مرحلية مخصصة للأدب الآسيوي ، الى الانتاج العلمي ، والأدبي ، أو الشعري للشرق والانتاج الذي ينتمي إلى النمط نفسه ويظهر بانتظام مطرد في أوروبا ، وإلى تلك الحقائق المتعلقة بالشرق التي قد تكون علائقية بأوروبا ، وإلى تلك الاكتشافات وشتى أنواع الأعمال التي يمكن لسكان الشرق أن يصبحوا موضوعاً لها : هذه هي الأهداف التي اقترحتها الجمعية الآسيوية لنفسها والتي اقترحت لها .

لقد نظم الاستشراق نفسه بصورة مطردة بوصفه حصوفاً على المادة الشرقية ونشراً مقنناً لها كشكل من أشكال المعرفة المتخصصة . وقام المرء بنسخ كتب النحو وطباعتها ، وحصل على النصوص الأصلية ، وضاعف أعدادها ونشرها في مجال واسع ، وأفرز المعرفة في أشكال مرحلية . وضمن هذا النظام ومن أجله قام لين بكتابة مؤلفاته ، وضحى بأناه . ولقد حسب كذلك حساب الأسلوب الذي استمر به عمله في سجلات محفوظات الاستشراق . فقد قال ساسي إنه سيكون ثمة « متحف » :

« يشكّل مستودعاً لأشياء من أنواع شتى ، من الرسوم ، والكتب الأصلية ، والخرايط ، ومسارد الرحلات ، تقدم جميعها لأولئك الذين يرغبون في نذر أنفسهم لدراسة [الشرق] ؛ بطريقة تجعل كلاً من هؤلاء الطلبة قادراً على أن يشعر بأنه يُنقل ، كما لو عن طريق السحر ، إلى قلب قبيلة منغولية ، أو العرق الصيني ، مثلاً ، أيّاً كان الموضوع الذي اختاره لدراسته . ويمكن القول . . انه بعد نشر الكتب الأولية عن . . اللغات الشرقية ، فلا شيء أكثر أهمية من وضع حجر الأساس لهذا المتحف ، الذي اعتبره تعليقاً حياً على المعاجم ، وترجماناً حياً لها [Truchement] ، » (٧٥) .

وتشتق كلمة Truchement بشكل ملائم جميل من الكلمة العربية « ترجمان » ، التي تعني « المفسر » « الوسيط » أو « الناطق باسم » . فالاستشراق من جهة أولى ، حصل على الشرق إلى أقصى درجة ممكنة من الحرفية والشمول ؛ ومن جهة أخرى ، فقد دجّن الاستشراق هذه المعرفة للغرب ، مكرراً إيّاها وناقلاً لها عبر أنظمة ترميز مقننة ، وتصنيفات ، وحالات من العيّنات ، ومراجعات مرحلية ، ومعاجم ، وكتب نحو ، وتعليقات ، وتحريرات ، وترجمات ، شكلت جميعها مَصَوْرَةً للشرق وأعادت انتاجها مادياً في الغرب ، من أجل الغرب . وكان الشرق ، بايجاز ، قابلاً للتحويل من الشهادة الشخصية ، المشوهة أحياناً ، للرحالة الجسور وللمقيمين الجسورين في الشرق إلى تحديدات لا شخصية عبر أفواج كاملة من المشتغلين بالعلم . وكان الشرق يحوّل من التجربة المتوالية للبحث الفردي إلى شبه متحف وهمي دون جدران غذا فيه كل ما جمع من المسافات والتشكيلات الهائلة للثقافة الشرقية . بصورة فصلية قطعية ، شرقياً . وسيعاد تحويل الشرق ، ويعاد تشكيل بنيته ، من حزم الشذرات التي يعود بها شيئاً فشيئاً المستكشفون ، والحملات ، والبعثات ، والجيوش ، والتجار ، الى معنى استشراقي ، معجماتي ، سيروي ، مقسّم إلى مقصورات ، ومُنَصَّص . ومع أواسط القرن التاسع

عشر ، كان الشرق قد أصبح ، كما قال دزرائيلي ، صنعة لا يستطيع فيها المرء أن يرمم الشرق ويعيد صنعه وحسب ، بل أن يرمم نفسه ويعيد صنعها كذلك .

٤

الحج والحجاج ، بريطانيين وفرنسيين

كان كل رحالة أو مقيم أوروبي في الشرق ، وما يزال ، مضطراً إلى أن يحمي نفسه من تأثيرات الشرق المقلقة . وقد قام رجل مثل لين ، في نهاية المطاف ، بإعادة تخطيط الشرق وموضعيته حين انتهى به الأمر إلى الكتابة عنه ، وقد قلّصت شذوذات الشرق ، بتقاويمه العجيبة ، وتشخصاته المكانية الغربية المدهشة ، ولغاته الغريبة حتى الاستحالة ، وأخلاقيته المنحرفة بجلاء ، إلى درجة كبيرة حين ظهرت جميعاً كسلسلة من المواد المتفرقة المفصلة مصاغة في أسلوب من النثر الأوروبي المعياري . ومن الصواب أن يقال إن لين ، في شرقته للشرق ، لم يحدده وحسب ، بل إنه شذبه وحرّره أيضاً ، واستأصل منه ما يمكن أن يחדش ، الحساسية الأوروبية ، بالاضافة إلى تعاطفاته الانسانية الخاصة . فقد بدا الشرق ، في معظم الحالات ، مسياً للاحتشام الجنسي ؛ وكان كل شيء في الشرق ، أو على الأقل شرق لين في مصر ، يفوح بالجنس الخطر ، ويهدد النظافة ، والكتابة المنزلية « بحرية في الجماع » مفرطة ، كما وصفها لين بلغة أكثر جموحاً مما كانت عادته .

لكنما كان ثمة أنواع أخرى من التهديد إلى جانب الجنس ، وقد أتلفت كلها التحفظ الأوروبي وعقلانية الزمن ، والمكان ، والهوية الشخصية . ففي الشرق ، كان المرء يواجه فجأة قدماً يفوق التخيل ، وجمالاً لا إنسانياً ، ومسافات لا نهائية . وكان يمكن لهذه الأشياء جميعاً أن توضع موضع الاستخدام بصورة أكثر براءة ، بوجه من الكلام ، إذا فُكر فيها وكُتب عنها ، بدلاً من تجربتها تجربة مباشرة . والشرق ، في < قصيدة > بايرن « جياور » والديوان الغربي الشرقي < لغوته > ، و < كتاب > هوغو « الشرقيون » هو شكل من أشكال التنفيس ، ومكان للفرص الأصلية ، عزفت نغمته الأساسية في قصيدة غوته « هجرة » .

« الشمال ، والغرب ، والجنوب تنفتت

تفجر العروش ، وتتهز الامبراطوريات .

طر بعيداً ، وفي الشرق النقي

تذوق نسيم البطريق »

والمرء دائماً يعود إلى الشرق - « هناك » ، في النقاء والحق ، سوف أعود إلى الأصول العميقة للعرق الانساني - معانياً له بوصفه إكمالاً وإثباتاً لكل ما كان المرء قد تخيله :

« للرب هو الشرق
للرب هو الغرب
والأصقاع الشمالية والجنوبية
تستكين في سلام يديه . »^(٧٦)

وقد مثل شعراء مثل حافظ الشرق ، بشعره ، وجوه ، وإمكاناته ، لا نهائياً ، كما قال غوته ، أكثر قدماً وشباباً منا نحن الأوروبيين . وبالنسبة لهوغو في « صرخة حرب المفتي » و « عذاب الباشا »^(٧٧) فقد توسّط لشراسة الشرق وسوداويته الجاحمة لا الخوف الفعلي على الحياة أو الضياع ، بل فولني وجورج سِئِل ، اللذان تَرَجَمَت أعمالهما المتفقهة الجلال البربري إلى معلومات يمكن استعمالها لخدمة الشاعر ذي المواهب الشريفة ، وقد استغل حشد المتأدبين ما وضعه مستشرقون مثل لين ، وساسي ، ورينان ، وفولني ، وجُونز (كي لا نذكر وصف مصر) ، والرواد الآخرين في المتناول . وينبغي لنا الآن أن نتذكر مناقشتنا السابقة للأنماط الثلاثة من الأعمال التي تناولت الشرق وكانت مبنية على الإقامة الفعلية فيه . لقد طَهَّرَتِ المقتضيات الصارمة للمعرفة الكتابة الاستشراقية من الحساسية المؤلّفة ومن هنا استئصال الذات لدى لين . ومن هنا أيضاً النمط الأول من الأعمال التي عددناها . أما فيما يخص النمطين الثاني والثالث ، فإن الذات قائمة فيهما بصورة بارزة ، خاضعة لصوت مهمته هي أن يوزع المعرفة الحقيقية (النمط الثاني) ، أو مسيطرة على كل ما نُخْبِر به عن الشرق وموسّطة إياه (النمط الثالث) . ومع ذلك ، فمن إحدى نهايتي القرن التاسع عشر إلى نهايته الأخرى - بعد نابليون ، طبعاً - كان الشرق مكاناً للحج ، وقد استقى كل عمل رئيسي ينتمي إلى استشراق أصيل ، إن لم ينتم دائماً إلى استشراق « جامعي » ، شكله ، وأسلوبه ، ونيته من فكرة الحج إلى الشرق . وفي هذه الفكرة ، كما في كثير من أشكال الكتابة الاستشراقية الأخرى التي ما زلنا نناقشها ، يشكل المفهوم الرومانسي لإعادة البناء الترميمية (الطبيعي الخارق للطبيعة) المصدر الرئيسي .

كل حاجٍ يرى الأشياء بطريقته الخاصة ، غير أن ثمة حدوداً لما يمكن أن يُستخدَم الحج من أجله ، وللهيئة والشكل اللذين يمكن أن يتخذهما ، وللحقائق التي يكشفها . لقد عَبَّرَتِ جميع زيارات الحج إلى الشرق ، أو فُرِضَ عليها أن تعبر ، بأرض الكتاب المقدس . إن معظمها ، في الحقيقة ، كان محاولات إما لعيش جزء ما من الواقع اليهودي - مسيحي / اليوناني من جديد ، أو لتحريره من الشرق الواسع ، الفسيح إلى درجة لا تصدق . وقد كان الشرق المشرق ، شرق الباحثين الاستشراقيين ، بالنسبة لهؤلاء الحجاج تحدياً ينبغي أن يجابه ، تماماً كما كان الكتاب المقدس ، والحروب الصليبية ، والاسلام ، ونابليون ، والاسكندر أسلافاً مهيّبين ينبغي أن يحسب لهم حساب . ولا يقتصر الأمر على أن شرقاً متفقهاً يكبح تأملات الحاج وأوهامه الخاصة ؛ بل إن أقدميته تقيم الحواجز بين الرحالة المعاصر وكتاباته ، إلا إذا بُتِرَ العمل الاستشراقي عن المكتبة وأُسِرَ في المشروع الجمالي ، كما كانت الحال في استخدام نرفال وفلوبير لكتابات لين . وثمة خوف كابح آخر هو أن كتابات المستشرقين مؤطرة إلى درجة سلبية

بالمطلوبات الرسمية للمعرفة الاستشرافية ، لقد ادعى حاج كشاتوبريان بوقاحة أنه قام برحلاته من أجل نفسه فقط وبصورة قطعية. «ذهبت أبحث عن الصور: هذا هو كل شيء».^(٧٨) وأدى كل من فلوير ، وفيني ، ونرفال ، وكينغليك ، ودزرائيلي ، وبيرتن حجاتهم من أجل طرد العفونة التي سادت سجلات المحفوظات الاستشرافية السابقة . وكان يُتَوَى لكتابتهم أن تكون مخزوناً طرياً للتجربة الشرقية - لكن حتى هذا المشروع ، كما سنرى ، حوّل نفسه عادة ، وإن لم يكن دائماً ، إلى تقليصية الاستشرافي . وأسباب ذلك معقدة متشابكة ، وهي ترتبط بعمق بطبيعة الحاج ، ونهج كتابته ، والشكل الانتوائي لعمله . أي شيء كان الشرق بالنسبة للرحالة الفرد في القرن التاسع عشر؟ أنظر أولاً إلى الفروق بين متحدث بالانكليزية ومتحدث بالفرنسية . كان الشرق بالنسبة للأول هو الهند ، طبعاً ، < أي > مثلكم بريطانياً فعلياً ؛ وكان عبور المراء للشرق الأدنى ، لذلك ، يعني العبور في الطريق إلى مستعمرة رئيسية . أي أن المجال المتاح لمراح الخيال كان محصوراً سلفاً بواقعيات الإدارة ، والشرعية الجغرافية ، والسلطة التنفيذية . وكان كتاب مثل سكوت ، وكينغليك ، ودزرائيلي ، وواربرتن ، وبيرتن ، بل حتى جورج اليوت (التي كان للشرق في روايتها دانييل ديروندا خطط وضعت لمستقبله) ، مثل لين نفسه وجونز من قبله ، كتاباً حُدّد الشرق بالنسبة إليهم بالامتلاك المادي ، وبخيال مادي ، بوجه من القول . وكانت انكلترا قد هزمت نابليون ، وأجلت فرنسا : وكان ما قام العقل الانكليزي بمسحه مجالاً امبراطورياً كان قد أصبح مع الـ ١٨٨٠ (ا ت) قطعة متصلة من الأصقاع التي تسيطر عليها بريطانيا ، من المتوسط إلى الهند . وكان أن يكتب المراء عن مصر ، أو سورية ، أو تركيا ، تماماً كأن يسافر فيها ، مسألة تطواف في عالم الارادة السياسية ، والادارة السياسية ، والتحديد السياسي ، وكانت الضرورة الجغرافية الملزمة تفرض نفسها بشدة ، حتى على كاتب لا يكبح جماحه ، مثل دزرائيلي ، الذي لا تشكّل روايته تانكرد مجرد معاينة شرقية بل تدريباً في الممارسة الماكرة للادارة السياسية لقوى فعلية في أقاليم جغرافية فعلية .

وبالمقابل ، فإن الحاج الفرنسي كان مفعم النفس باحساس بالضياع الحاد في الشرق . فقد جاء ثمة إلى مكان لم يكن لفرنسا فيه ، بخلاف بريطانيا ، أي حضور من السيادة . وكان البحر المتوسط يرجع صدى الهزائم الفرنسية ، من الحروب الصليبية إلى نابليون . وقد بدأ ما عرف فيما بعد « بالرسالة التحضيرية » في القرن التاسع عشر كثاني أفضلين سياسيّ للحضور البريطاني . ونتيجة ، فإن الحجاج الفرنسيين منذ فولني رسموا ، وتحيلوا ، وخططوا وتأملوا في أمكنة كانت قائمة ، أساسياً ، في أذهانهم ؛ وقد وضعوا تخطيطات لايقاع فرنسي ، بل ربما أوروبّي ، غمطي في الشرق ، افترضوا طبعاً أنهم سيكونون من سيناغمون عزفه . وكان شرقهم شرق الذكريات ، والآثار الموحية ، والأسرار المنسية ، والتراسلات الخفية ، وأسلوب كينونة الطهر والفضيلة تقريباً ، شرقاً وجدت أشكاله الأدبية الأسمى في أعمال نرفال وفلوير ، التي سُمّرت بصلاية في بُعْد تخيلي يستحيل تحقيقه (إلا جمالياً) .

ويصدق هذا إلى حد ما على الباحثين من الرحالة الفرنسيين في الشرق . فقد كان

معظمهم مهتماً بالماضي الكتابي * أو بالحروب الصليبية ، كما تقول منظومة هنري بوردو في رحالة الشرق^(٧٩). وإلى هذه الأسماء ينبغي أن نضيف (بناء على اقتراح حسان النوتي) أسماء المستشرقين الساميين ، وبينهم كُواترْمير ؛ سُولسي ، مستكشف البحر الميت ؛ رينان ، كعالم بالآثار الفينيقية ؛ يوداس ، دارس اللغات الفينيقية ؛ كاتافاغو ودِفْرْميري ، اللذان درسا الانصاريين ، والاسماعيليين ، والسلاجقة ؛ كليرمون - غانو ، الذي استكشف < أرض > يهودا ؛ وماركيز دوفوغي ، الذي ركّز عمله على النقوش التدمرية . وإضافة ، فقد كان ثمة مدرسة المستمصرين بأكملها ، النابعة من شامبوليون ، ومارييت ، التي كان لها في مرحلة لاحقة أن تضم ماسبيرو ولُغْران . وكمؤشر للفرق بين الواقعيّات البريطانية والأوهام الفرنسية ، يمكن اقتباس كلمات الرسام لودوفيك ليبك ، الذي علق بحزن عام ١٨٨٤ (بعد بدء الاحتلال البريطاني بستين) : « إن الشرق ميت في القاهرة » . ولم يغفر القمع البريطاني لتمرد عرابي الوطني سوى رينان ، وهو أبدأ العرقي العنصري الواقعي ، واصفاً هذا التمرد ، بحكمته العظيمة ، بأنه « عار على الانسانية »^(٨٠) .

وبخلاف فولني ونابليون ، فإن الحجاج الفرنسيين في القرن التاسع عشر لم يكونوا يبحثون عن حقيقة علمية ، بقدر ما كانوا يبحثون عن حقيقة غريبة مدهشة لكنها رغم ذلك ذات جاذبية خاصة . ويصدق هذا بوضوح على الحجاج المتأدين ، بدءاً بشاتوبريان ، الذين وجدوا في الشرق مكاناً يتعاطف مع أساطيرهم ، وهوسهم ، ومتطلباتهم الفردية الخاصة . وهنا نلاحظ كيف أن جميع الحجاج ، وخصوصاً الفرنسيين ، يستغلون الشرق في أعمالهم من أجل أن يبرروا ، بطريقة ملحة ، مسارهم الوجودية . ولا يبدو تدفق الذات خاضعاً لضبط أشد إلا حين يكون ثمة غرض معرفي إضافي للكتابة عن الشرق . فلما رتب ، مثلاً ، يكتب عن نفسه ، ويكتب كذلك عن فرنسا بوصفها قوة < ذات نفوذ > في الشرق ؛ وهذا المشروع الثاني يكتّم الضرورات الملزمة التي تتكسد فوق أسلوبه بفعل روحه ، وذاك رته ، وخياله ، ويؤدي في النهاية إلى السيطرة عليها . ولم يكن بمقدور حاج فرنسي أو انكليزي آخر أن يسيطر على نفسه أو موضوعه دون شفقة كما فعل لين . حتى بيرتن وي . إي . لورنس ، اللذان صاغ أولهما حَجَّةً إسلامية متعمدة ، وصاغ ثانيهما ما أسماه حَجَّةً معكوسة تنأى عن مكَّة ، نقلاً كمية ضخمة من الإستشراق التاريخي ، والسياسي ، والاجتماعي لم تكن أبداً خالية من أنهما بقدر ما كانت كتابات لين خالية من أنه . ومن أجل هذا ، فان بيرتن ، ولورنس ، وتشارلس داوتي يحتلون مركزاً وسطاً بين لين وشاتوبريان .

يسجل < كتاب > شاتوبريان رحلة من باريس إلى القدس ، ومن القدس إلى باريس (١٨١٠ - ١٨١١) تفاصيل رحلة قام بها المؤلف في ١٨٠٥ - ١٨٠٦ ، بعد أن كان قد سافر في

* النسبة هنا إلى الكتاب المقدس .

أميركا الشمالية . وتشهد صفحات الكتاب المئات لاعتراف مؤلفه بأنني « أنا أتحدث أبداً عن نفسي » إلى درجة أنه كان بوسع ستاندال ، الذي لم يكن هو نفسه ، كاتباً منكرّاً للذات ، أن يعتبر إخفاق شاتوبريان كرحالة ذي معرفة واطلاع نتيجة « لأنانيته - التنتة » . وقد حمل شاتوبريان إلى الشرق حملاً ثقيلاً جداً من الأهداف والافتراضات الشخصية ، وأفرغها هناك ، ثم مضى ليدفع ما في الشرق من بشر ، وأمكنة ، وأفكار بكل اتجاه كما لو أنه لم يكن بمقدور شيء أن يقاوم خياله الجامح المتعجرف . لقد جاء شاتوبريان إلى الشرق شخصيةً مشكّلة ، لا ذاتاً حقيقية . وكان بونابرت في عرفه آخر الصليبيين ؛ وكان هو ، بدوره ، « آخر فرنسي يغادر بلده ليسافر إلى الأرض المقدسة بأفكار حاج من حجاج الأزمنة الماضية ، وأهدافه ومشاعره . »

إنما كان ثمة أسباب أخرى. التناظر: إذ أن شاتوبريان ، وقد سافر إلى العالم الجديد ورأى مَعْجَبَات الطبيعة فيه ، كان بحاجة إلى أن يكمل دائرة دراساته بزيارة الشرق وَمَعْجَبَات المعرفة فيه : واذ كان قد درس الآثار الرومانية والسلتية ، فقد كان كل ما بقي عليه هو آثار أثينا ، ومغفيس ، وقرطاجنة . اكمال النفس : فقد كان بحاجة إلى تحديد مخزونه من الصور ، وإثبات أهمية الروح الدينية : « الدين نوع من اللغة الكونية التي يفهمها البشر كلهم » . وأي مكان أفضل ، لملاحظتها ، من الشرق ، حتى في أصقاع كان دين منحطاً نسبياً كالاسلام ، يطغى عليها ؛ وقبل كل شيء ، الحاجة إلى رؤية الأشياء ، لا كما كانت ، بل كما افترض شاتوبريان أنها كائنة : لقد كان القرآن « كتاب محمد » ؛ وهو لم يحتو على « أي مبدأ للحضارة ، أي تعليم يسمو بالشخصية » ؛ هذا الكتاب « يتابع شاتوبريان ، مخترعاً ، وهو يمتضي في طريقه ، بحرية كاملة نوعاً » لا يعطى مقت الاستعباد والطغيان كما أنه لا يعطى حب الحرية .^(٨١) وفي عرف شخص له تركيب شاتوبريان المرفق الحساس ، كان الشرق كَنَفَةٌ بالية تنتظر جهود المُرْمَةِ . وكان العربي الشرقي « إنساناً متحضرأ سقط ثانية إلى حالة الوحشية » : فلا عجب إذن في كونه شعر ، وهو يراقب العرب يحاولون التحدث بالفرنسية ، بهزة نشوة أحس بها روينسون كروزو حين سمع ببغاءه تنطق للمرة الأولى . صحيح أنه كان ثمة أماكن مثل بيت لحم (التي أخطأ شاتوبريان تقدير معناها الاشتقاقي خطأ مطلقاً) وجد فيها المرء من جديد بعض شبه مع الحضارة الحقيقية - أي ، الأوروبية طبعاً - غير أن أماكن كهذه كانت قليلة ومتباعدة . وقد جابه المرء في كل مكان شرقيين ، عرباً ، كانت حضارتهم ، وديانتهم ، ومسالكتهم من الانحطاط ، والبربرية ، والضدية > للحضارة الأوروبية < بحيث أنها استحققت الغزو من جديد . ولم تكن الحروب الصليبية ، في منظومة شاتوبريان ، عدواناً ، بل كانت مقابلاً مسيحياً عادلاً لدخول عُمر أوروبا : وعدا عن ذلك فحتى لو كانت الحروب الصليبية في شكلها الحديث أو الأصلي عدواناً ، فإن المسألة التي أدت إلى طرحها تتجاوز أسئلة عادية فانية كهذه الأسئلة :

« لم تُدَر الحروب الصليبية حول إنقاذ كنيسة القيامة وحسب ، بل دارت حول معرفة من الذي سينتصر على هذه الأرض : مذهب تعبدى هو عدو الحضارة ، محبذ باطراد للجهل [وذلك هو الاسلام ، طبعاً] وللطغيان ، وللعبودية ، أو مذهب تعبدى أدى إلى أن يوقظ في البشر المعاصرين

عبقريّة الزمن الغابر الحكيم وألغى العبودية الدنيئة . « (٨٢) .

وكان هذا أول ذكر مهم لفكرة كان لها أن تكتسب سلطة خرقاء لا تكاد تطاق في الكتابة الأوروبية : أوروبا وهي تلقن الشرق معنى الحرية ؛ وهي مفهوم آمن شاتوبريان وكل من جاء بعده بأن الشرقيين ، وخصوصاً المسلمين ، لا يعرفون شيئاً عنه :

« عن الحرية ، لا يعرفون شيئاً ؛ من الاحتشام ليس لديهم شيء : القوة هي ربهم . وحين تمرّ بهم فترات طويلة لا يرون فيها فاتحين يطبقون عدالة السماء ، فانهم يدون مثل جنود دون قائد ، مثل مواطنين دون مشرّعين ، مثل عائلة دون أب . » (٨٣) .

وهكذا ، فاننا في ١٨١٠ نجد أوروبا يتحدث كما تحدث كرومر عام ١٩١٠ ، محتجاً بأن الشرقيين يطلبون الفتح ، وعاجزاً عن أن يرى مفارقة ضدية في < ادعاء > أن الفتح الغربي للشرق ليس فتحاً بعد كل حساب ، بل حرية . ويضع شاتوبريان الفكرة كلها في إطار لغة الخلاص الرومانسية ، لغة رسالة مسيحية لآحياء عالم ميت ، لتحريك إحساس فيه بطاقته الذاتية ، إحساس لا يقدر إلا أوروبي على تلمسه تحت سطح متفسخ خالٍ من الحياة . ويعني ذلك ، وبالنسبة للرحالة ، أن عليه أن يستخدم العهد القديم والأنجيل دليلاً له في فلسطين (٨٤) ؛ وهذه الطريقة فقط يمكن تجاوز التفسخ الواضح للشرق الحديث . ورغم ذلك فإن شاتوبريان لم يكن يرى من مفارقة فكهة في حقيقة أن رحلته وتطوافه ورؤياه لم تكن ستجלו له شيئاً عن الشرقي المعاصر ومصيره . فما يهم من الشرق هو ما يدعه الشرق يحدث لشاتوبريان ، ما يسمح لروحه بأن تفعله ، وما يتيح له أن يكشفه عن نفسه ، وأفكاره ، وتوقعاته . والحرية التي تعنيه إلى هذا الحد ليست أكثر من انفلاته هو من خرائب الشرق العدائية .

وحيث يسمح له انفلاته بالذهاب هو العودة مباشرة إلى مملكة الخيال والتأويل التخيلي . وتطمس وصف الشرق التصاميم والانساق التي تدسها عليه الأنا الامبراطورية ، والتي لا تكتم قواها ونفوذها . وإذا كنا في نثر لين نرقب الأنا وهي تختفي من أجل أن يبرز الشرق بكل تفاصيله الواقعية ، فإن الأنا لدى شاتوبريان تحل نفسها في تأمل المعجزات التي تخلقها ، ثم تولد من جديد ، أقوى مما كانت عليه في أي وقت ، وأكثر قدرة على تذوق قواها والتمتع بتأويلاتها .

« حين يسافر المرء في اليهودية ، يقبض على القلب أولاً ملك هائل ؛ لكننا حين ينتشر الفضاء أمام عينيك دون حدود ، وأنت تعبر من مكان متوحد إلى مكان آخر متوحد ، يبدأ الملل بالانقشاع تدريجياً ، ويشعر المرء برعب سري ، رعب ، بدلاً من أن يغرق الروح في السوداوية ، يمنحها الشجاعة ويسمو بعبقريّة المرء الأصلية . وتنجلي أشياء خارقة من كل جزء من أرض صنعها المعجزات : الشمس اللاهبة ، النسر المنجرد بإباء ، شجرة التين العاقر ، الشعر كله ، ومشاهد الكتاب المقدس كلها حاضرة هناك . وكل اسم مقفل على سر ؛ وكل مغارة تعلن المستقبل ؛ وكل قمة تحفظ في داخلها بنبيرات نبي . لقد تحدث الرب نفسه من على هذه الشواطئ : وتشهد مجاري السيول الجافة ، والصخور المغلقة ، والقبور المفتوحة لهذه المعجزة ؛

وتبدو الصحراء وكأنها ما تزال صماء ، مصعوقة بالرعب ، وبوسع المرء أن يقول إنها لم تستطع بعد أن تكسر الصمت > الذي حلَّ < منذ أن سمعت صوت السرمدي ،^(٨٥) .

العملية الفكرية في هذا المقطع كاشفة دالة . فتجربة من الرعب الباسكالي لا تؤدي إلى تقليص ثقة المرء بنفسه ، بل إنها ، بمعجزة ، لتحركها . ويتنصب المنظر الطبيعي الجديب المقفر مثل نص موضح يطرح نفسه لتحليل أنا قوية عُزِّزت من جديد . لقد تجاوز شاتوبريان الواقع المدقع ، إنما المرعب ، للشرق المعاصر من أجل أن يقف في علاقة أصلية وخلقة به . ومع نهاية المقطع ، لم يعد شاتوبريان إنساناً معاصراً ، بل أصبح رائياً معاصراً للرب (تقريباً)؛ وإذا كانت صحراء اليهودية قد ظلت صامتة منذ أن نطق الرب فيها، فإن شاتوبريان هو القادر على سماع الصمت ، وفهم معناه ، وجعل الصحراء تتحدث - إلى قارئه - من جديد . في الرحلة استثيرت المواهب العظيمة للحدس المتعاطف التي تمتع بها شاتوبريان ، وسمت إلى منجزات فذة من التأويل ، هذه المواهب التي كانت قد أمكنته من تمثيل غوامض أمريكا الشمالية وتأويلها في > كتابه < رينيه وأتالا ، كما أمكنته من تأويل المسيحية في > كتابه < أصول المسيحية . ولم يعد المؤلف يتعامل مع البدائية الطبيعية والعواطف الرومانسية : بل إنه هنا يتعامل مع طاقة الابداع السرمدية والأصالة الإلهية ذاتها ، ذلك أن الشرق التوراتي كان حيث أودعنا أصلاً ، وفيه بقيتا في شكل كامن وغير موَّسط . وطبيعي أن إدراكهما ليس ممكناً ببساطة : بل إن على شاتوبريان نفسه أن يطمح إليهما ويحققهما . وهذا الغرض الطموح هو ما توظف الرحلة لخدمته ، بالضبط كما أن أنا شاتوبريان في النص ينبغي أن يعاد تركيبها بما يكفي من الجذرية لتأدية المهمة .. وبخلاف لين ، فإن شاتوبريان يحاول أن يستهلك الشرق . فهو لا يضادّره فقط ، بل يمثله ويتحدث باسمه ، لا في التاريخ بل فيها يتجاوز التاريخ ، في البعد اللازمي لعالم تم التثامه تماماً ، حيث الانسان والأرض ، والانسان والرب ، كالواحد . ولذلك فإن شاتوبريان ، في القدس ، في المركز من رؤياه ، وفي النهاية المطلقة من حجته ، يمنح نفسه نوعاً من التلاؤم والمصالحة الكلية مع الشرق ، الشرق بوصفه يهودياً ، مسيحياً ، مسلماً ، إغريقياً ، فارسياً ، رومانياً وأخيراً ، فرنسياً . وهتز شاتوبريان لأوضاع اليهود ، لكنه يقرر أنهم هم أيضاً يؤدون إلى إضاءة رؤياه العامة وأنهم ، على سبيل الفائدة الاضافية ، يمنحون الجِدَّةَ الضرورية لانتقاميته المسيحية . لقد اختار الله ، يقول شاتوبريان ، شعباً جديداً . لكن هذا الشعب ليس اليهود^(٨٦) . إلا أن شاتوبريان يقدم تنازلات أخرى للواقع الأرضي ، فإذا كانت القدس محجوزة في رحلته بوصفها الهدف النهائي الزا - أرضي لها ، فإن مصر تزوده بالمادة السياسية لتذليل الرحلة . وتكمل أفكاره عن مصر حجته بشكل جميل . وتثيره دلّتا النيل العظيمة لتأكيد « أنني وجدت ذكريات وطني البهي فقط جذيرة بهذه السهول العظيمة ؛ وأبصرت بقايا أنصاب تذكارية لحضارة جديدة جاءت بها إلى شواطئ النيل عبقرية فرنسا . »^(٧٨)

لكن هذه الأفكار صيغت في قالب من الحنين لأن شاتوبريان آمن في مصر بأنه يستطيع

أن يساوي بين غياب فرنسا وغياب حكومة حرة تحكم شعباً سعيداً . وعدا عن ذلك ، فبعد القدس ، لا تبدو مصر أكثر من نوع من الذروة المضادة روحياً . ويسأل شاتوبريان نفسه ، بعد تعليقه السياسي على أوضاعها المؤسفة ، السؤال الرتيب عن « الفرق » الناتج عن التطور التاريخي : كيف حدث أن صار هذا الرعاع المنحط الغيبي من « المسلمين » إلى سكنى الأرض ذاتها التي أثار سكانها المختلفون عنهم اختلافاً شاسعاً إعجاب هيرودوتس وديودوروس ؟ وتلك خطبة وداع تليق بمصر ، التي يغادرها شاتوبريان إلى تونس ، وأثار قرطاجة ، ثم ، في النهاية ، إلى وطنه . إلا أنه يفعل شيئاً واسعاً أخيراً متميزاً في مصر : فاذ يعجز عن الوصول بنفسه لرؤية الأهرام ، فإنه يكلف نفسه مشقة إرسال مبعوث إليها لينقش اسمه (شاتوبريان) على الحجر ، مضيفاً ، لمنفعتنا نحن « على المرء أن يحقق جميع الواجبات الصغيرة للرحالة الورع » . وفي وضع عائدي ، لن نعره انهماماً ، إلا أن يكون للتسلية ، إلى هذه النكتة اللطيفة من المبتذلات السياحية . لكن وقوعها تمهيداً للصفحة الأخيرة من الرحلة يجعلها أكثر أهمية مما تبدو عليه للوهلة الأولى . يلحظ شاتوبريان ، متأملاً في مشروعه الذي دام عشرين سنة لدراسة « جميع الصعوبات » وجميع المشقات > التي عاناها < في منفاه ، بلهجة رثائية كيف كان كل من كتبه في الواقع نوعاً من إطالة وجوده . ويجد نفسه الآن ، وهو إنسان لا وطن له ودون احتمال العثور على وطن ، وقد تجاوز ذروة شبابه . ويعد ، إذا ما منحته السماء الراحة الأبدية ، يقول ، بأن ينذر نفسه ليقيم في صمت « نصباً لوطني » . لكن ما يبقى له على الأرض هو كتاباته ، وهي كافية ، إذا كان لاسمه أن يحيا ، لكنها زائدة على الحد إذا لم يكن لاسمه أن يحيا^(٨٨) .

تعيدنا هذه السطور الختامية إلى حرص شاتوبريان على أن ينقش اسمه على الأهرام . ولا بد أن نكون قد أدركنا أن ذكرياته الأنانية الشرقية تزودنا بتجربة للذات مغلّنة باستمرار ، ومعروضة دوغماً كلل . لقد كانت الكتابة فعل حياة عند شاتوبريان ، الذي لم يكن ينبغي لشيء ، حتى لقطعة حجر نائية ، بالنسبة له ، أن يبقى دون أن يمسه كتابياً ، إذا كان له > شاتوبريان < أن يبقى حياً . ولئن كان لترتيب سرد لين أن ينتهك عن طريق السلطة العلمية والجزئيات الهائلة ، فإن لترتيب سرد شاتوبريان أن يحول إلى الإرادة المؤكدة لفرد أناني شديد تقلب المزاج . وبينما كان لين يضحي بأناه من أجل الشريعة الاستشراقية ، فقد كان شاتوبريان يجعل كل ما قاله عن الشرق معتمداً كلية على أنه . ومع ذلك ، فإن أياً منها لم يكن ليستطيع أن يتصور ما يتلوه من أجيال متابعه بصورة مشمرة . فقد دخل لين لاشخصانية فرع تقني من فروع المعرفة : وكان عمله سيستخدم ، لكن لا كوثيقة إنسانية . أما شاتوبريان ، على الطرف الآخر ، فقد رأى أن كتاباته ، مثل نقش اسمه الرمزي على الأهرام ، سوف تدل على ذاته ؛ وإذا لم يكن لها أن تفعل ذلك ، إذا لم يكن قد نجح في إطالة حياته عبر الكتابة ، فإنها ستكون مجرد عمل زائد ، مفرط ، حشوي .

حتى إذا كان كل من سافر إلى الشرق بعد شاتوبريان ولين قد أخذ عمليهما بعين

الاعتبار (أحياناً حتى إلى درجة النقل الحرفي عنها) فان ميراثها يجمد مصير الاستشراق والخيارات المحدودة التي كانت أمامه . فإما أن يكتب المرء علماً ، مثل لين ، أو تفوّهات شخصية مثل شاتوبريان . وكانت مشكلة النمط الأول < تكمن في > ثقته الغربية اللاشخصانية بأن وصف الظواهر العامة ، الجماعية ، كان ممكناً ، وفي ميله إلى صنع واقعيات لا من الشرق نفسه بل ، من ملاحظاته الخاصة ، أما مشكلة التفوّهات الشخصية فهي أنها كانت تتراجع تراجعاً لا مفر منه إلى موقع يساوي بين الشرق وبين الوهم الشخصي ، حتى إذا كان هذا الوهم من مستوى رفيع بالفعل ، من وجهة نظر جمالية . وفي كلتا الحالتين ، طبعاً ، تمتع الاستشراق بتأثير قوي على كيفية وصف الشرق وتحديد خصائصه .

لكن ما منعه هذا التأثير دائماً ، حتى في الوقت الحاضر ، هو شيء من الاحساس بالشرق الذي لم يكن عاماً إلى درجة المحال ، ولا خاصاً إلى درجة الانغلاق الكلي . وأن يبحث المرء في الاستشراق عن واقع إنساني ، أو حتى اجتماعي للشرقي ككائن يسكن في العالم المعاصر - هو بحث دون جدوى .

يعود جزء كبير من سبب هذا الفقدان إلى تأثير الخيارين اللذين وصفتهما ، تأثير لين وشاتوبريان ، البريطاني والفرنسي . إن نمو المعرفة ، وبصورة خاصة المعرفة المتخصصة ، عملية بطيئة جداً ، ذلك أن هذا النمو ليس مجرد إضافة أو تراكم ، بل هو عملية انتقائية من التكدّيس ، والازاحة ، والحذف ، وإعادة الترتيب ، والإصرار ، في إطار ما أطلق عليه اسم الاجماع البحثي . وقد نَبَعَتْ شرعية معرفة كالأستشراق خلال القرن التاسع عشر لا من السلطة الدينية ، كما كانت الحال قبل عصر التنوير ، بل مما يمكن أن نسميه الاقتباس الترميمي للسلطة المرجعية السابقة . فبدءاً من ساسي ، كان موقف المستشرق المتفقه موقف عالم يقوم بمسح سلسلة من الشذرات النصية التي يقوم فيما بعد بتحريرها وترتيبها كما يفعل مرمم لتخطيطات أولية إذ يضع سلسلة منها معاً لينتج الصورة التراكيمية التي تمثلها التخطيطات ضمناً . ونتيجة ، فإن المستشرقين ، فيما بينهم ، يعاملون نصوص بعضهم بعضاً بالطريقة الاقتباسية نفسها . فبيرتن ، مثلاً ، يتعامل مع ألف ليلة وليلة ، أو مع مصر ، لا مباشرة بل عبر عمل لين ، باقتباس سلفه ، متحدياً إياه رغم أنه كان يعترف له بسلطة عظيمة جداً . كذلك تمت رحلة نرفال إلى الشرق عبر رحلة لامارتين ، كما تمت رحلة لامارتين نفسه عبر رحلة شاتوبريان .

وبإيجاز ، فان الاستشراق ، بوصفه شكلاً من أشكال المعرفة النامية ، لجأ بشكل رئيسي إلى اقتباس الباحثين الأسلاف في هذا الحقل من أجل قوته وانتعاشه . وقد حاكم المستشرق حتى المادة الجديدة التي وقعت له ، حين وقعت له مادة جديدة ، بأن استعار من أسلافه < كما يفعل الباحثون كثيراً > منظوراتهم وطروحاتهم المادية . وبشكل حازم اذن ،

فإن المستشرقين بعد ساسي ولين أعادوا كتابة ساسي ولين ؛ وبعد شاتوبريان ، أعاد الحجاج كتابة شاتوبريان . ومن هذه الكتابات المعقدة المتشابكة أستثنت الوقائع الفعلية للشرق المعاصر بصورة مطردة ، خصوصاً حين فضل حجاج موهوبون مثل نرفال وفلوبير أوصاف لين على ما كشفته لهم أعينهم وعقولهم مباشرة . والشرق ، في نظام المعرفة المتعلقة به ، ليس مكاناً بقدر ما هو قضية < topos > ، طقم من الاشارات ، كتلة من الخصائص ، يبدو أن أصولها تنتمي إلى فقرة مقتبسة ، أو الى شذرة من نص ، أو إلى اقتباس من عمل إنسان ما عن الشرق ، أو نتفة ما من تحليل سابق ، أو اندماج لهذه الأشياء جميعاً . وتشكل الملاحظة المباشرة والوصف التفصيلي للشرق الاختلافات الروائية التي تقدمها الكتابة عن الشرق ، ورغم ذلك فإن هذه دون استثناء ثانوية المكانة بصورة كلية بالنسبة لمهمات منتظمة من نوع آخر . فالشرق في أعمال لامارتين ، ونرفال ، وفلوبير إعادة تقديم مادة شرائعية تهديها إرادة جمالية وتنفيذية قادرة على أن تثير اهتمام القارئ ، ومع ذلك ، فلدى هؤلاء الثلاثة جميعاً ، يُؤكّد الاستشراق أو جانب ما منه ، رغم أن الوعي السردى ، كما قلت سابقاً ، يُعطى دوراً كبيراً ليلعبه . وما سنراه هو أن هذا الوعي السردى ، على كل شذوذيته السلوكية الفردية ، سيصبح في النهاية مدركاً ، كما كان بوفار وبيكوشيه ، لكون الحج ، بعد كل حساب ، نوعاً من النسخ .

حين بدأ لامارتين رحلته إلى الشرق عام ١٨٣٣ ، فقد فعل ذلك كما قال ، بوصفه شيئاً كان قد حلم به دائماً : « إن رحلة في الشرق هي مثل فعل جليل من أفعال حياتي الداخلية . » وكان لامارتين حزمة من النوازع ، والتعاطفات ، والأهواء : فهو يكره الرومان والقرطاجيين ، ويحب اليهود والمصريين والهندوسيين ، الذين ادعى أنه سيصبح دانتيتهم . ويبدأ لامارتين رحلته إلى الشرق مسلحاً بقصيدة « وداع » رسمية لفرنسا ، يعدد فيها جميع الأشياء التي ينوي أن يفعلها في الشرق . وفي البدء ، فإن كل شيء يواجهه يؤكد تكهناته الشعرية أو يحقق ميله للقياس . فالليدي هَسْتَر ستانوب هي سيرس الصحراء ، والشرق هو « موطن خيالي » ، والعرب قوم بدائيون ، وشعر الكتاب المقدس منقوش على أرض لبنان ، والشرق يشهد على رحابة آسيا الجذابة ، وعلى صغر اليونان النسبي . لكنه بعد أن يصل فلسطين بقليل ، يصبح الصانع الذي لا يُثنى عن عزم لشرق خيالي . فيزعم أن سهول كنعان تظهر على أفضل صورها في أعمال بوسان ولوران . وتتحول رحلته من كونها « ترجمة » كما وصفها سابقاً إلى كونها صلاة ، صلاة تشغل ذاكرته ، وروحه ، وقلبه ، أكثر مما تشغل عينيه ، وعقله ، أو نفسه (٨٩) .

هذا الاعلان الصريح يطلق حماسة لامارتين للقياس ، وإعادة التشكيل (وهي حماسة عبر منضبطة) بحرية كاملة . فالمسيحية دين للخيال والتذكر ، ولأن لامارتين يعتبر نفسه نموذجاً مطلقاً للمؤمن التقي ، فانه يطلق العنان لنفسه تبعاً لذلك . فلو سردت « ملاحظاته » المتحيزة لاحتلت فهرساً لا نهاية له فامرأة يراها تذكره بـ هيدي في دون جوان ، والعلاقة

بين المسيح وفلسطين كالعلاقة بين روسو وجنيف ، ونهر الأردن نفسه أقل أهمية من « الأسرار » التي يبشرها في روح الانسان ، والشرقيون ، وخصوصاً المسلمين ، كسالى ، وحياتهم السياسية نزوية ، مشبوبة ، ولا مستقبل لها ، وتذكره امرأة أخرى بقطع من أتالا ، ولم ينجح أي من تاسو أو شاتوبريان (الذي يبدو أن أسفاره السابقة تلاحق أنا لامارتين التي تبقى فيها عدا ذلك غافلة) في نقل حقيقة الأرض المقدسة - وهكذا . ولا تشي الصفحات التي يكتبها عن الشعر العربي ، الذي يكتب عنه بثقة مطلقة ، بأي شعور بالضيق لأنه يجهل اللغة العربية جهلاً تاماً . كل ما يهيمه هو أن رحلاته في الشرق تكشف له أن الشرق هو « أرض المذاهب التعبدية ، أرض المعجزات » ، وأنه هو وكيله المختار في الغرب . ويعلن لامارتين دوغماً أثر للمفارقة العابثة بالنفس (أن) : -

« هذه الأرض العربية هي أرض المعجزات ، كل شيء يزدهر هنا ، وكل رجل ساذج أو متعصب يمكن أن يصبح بدوره نبياً . » (٩٠) .

لقد صار لامارتين نبياً لمجرد وجوده الفعلي في الشرق .

ومع نهاية سرده ، يكون لامارتين قد حقق الغرض من حجته إلى كنيسة القيامة نقطة البدء . والنهاية للزمان كله والمكان كله . لقد استدخل الواقع إلى درجة تكفي لأن يريد الانسحاب منه عائداً إلى التأمل الخالص والتوحد ، والفلسفة ، والشعر (٩١) .

ويتحول لامارتين ، سامياً فوق الشرق الجغرافي المجرد ، إلى شاتوبريان معاصر ، يعاين الشرق ويمسحه كما لو كان إقليماً شخصياً (أو في الأقل الأقل فرنسياً) تستعد القوى الأوروبية للتخلص منه . ومن كونه رحالة وحاجاً في الزمان والمكان الحقيقيين ، أصبح لامارتين أنا متجاوزة للشخصي توحد هويتها في القوة والوعي مع أوروبا بأكملها . وما يراه أمامه هو الشرق في عملية تجزئته المستقبلية الحتمية ، تحتله القوى الأوروبية وتكرسه . وهكذا ، فإن الشرق في رؤيا لامارتين الذرية يولد من جديد كحق لأوروبا في حكمه :

« هذا النمط من الحكم ، محدداً بهذه الطريقة ومؤسساً بوصفه حقاً أوروبياً ، سيتكوّن بشكل رئيسي من حق احتلال أرض أو أخرى ، وكذلك الشواطئ ، من أجل تأسيس ، إمامدين حرة هناك ، أو مستعمرات أوروبية ، مرفأء تجارية » .

ولا يقف لامارتين عند هذا . بل إنه يتسامى إلى درجة أعلى حيث يتقلص الشرق الذي رآه منذ لحظة وكان فيه منذ لحظة ، إلى « أمن دون أرض ، أوطان ، حقوق قوانين ، أو أمن . . . تنتظر بقلق الملاذ الأمين » للاحتلال الأوروبي . (٩٢)

بين جميع الرؤى التي اختلقها الاستشراق للشرق ليس ثمة من اختصار ، حرفياً ، كامل كهذا الاختصار . فبالنسبة للامارتين ، شبكت الحجة إلى الشرق لا اختراق الشرق فقط من قبل وعي متغطرس ، بل البتر الفعلي ، أيضاً ، لهذا الوعي نتيجة لارتقائه إلى نوع

من السيطرة اللاشخصية والشاملة على الشرق .

وهنا تذوي هوية الشرق الفعلية متحولة الى طقم من الشذرات المتتابعة، وملاحظات لامارتين الاستذكارية التي سيكون لها فيما بعد أن تجمع معاً وتبرز باعتبارها حلماً نابليونياً ، للسيطرة العالمية اعيد تقريره والتصريح به . وبينما ذابت هوية لين الانسانية في المشبك العلمي لتصنيفاته المصرية ، فان وعي لامارتين يتخطى حدوده العادية تخطياً كاملاً . ويفعله هذا فانه يكرر رحلة شاتوبريان ورؤاه ، إنما ليتجاوزها < مباشرة > إلى المجرى الشلبي* والتابليوني ، الذي تحرك به العوالم والشعوب وتنقل مثل مجموعة من البطاقات < أو أوراق اللعب > على طاولة . وما يبقى من الشرق في نثر لامارتين ليس كثيراً على الاطلاق . فقد غُطيت حقيقة الجغرافية بخططه التي وضعها لامارتين له ، وقُلِّصت الأماكن التي زارها لامارتين ، والبشر الذين قابلهم ، والتجارب التي عاشها إلى بضعة أصداء في تعميماته التَّبَجُّجَة . وتُحَيّ آخر آثار للخصوصية في « الخلاصة السياسية » التي تنتهي بها رحلة في الشرق .

ينبغي أن نضع نرفال وفلوير في مقابل الأنوية المتسامية شبه القومية عند لامارتين . فأعمالها الشرقية تلعب دوراً أساسياً في أعمالها الكاملة ، دوراً أهم بكثير مما تشغله رحلة لامارتين الامبريالية في عمله الكامل . ومع ذلك ، فإن كلاً منهما ، مثل لامارتين ، حضر إلى الشرق وقد أعدته له قراءات ضخمة في التراث الكلاسيكي ، والأدب الحديث ، والاستشراق الجامعي . وحول هذا الاعداد كان فلوير أكثر صراحة بكثير من نرفال الذي يقول بمكر في بنات المرحومين إن كل ما عرفه من الشرق كان ذكرى نصف منسية تعود إلى أيام دراسته الأولى^(٩٣). لكن الأدلة التي ينطق بها كتابه رحلة في الشرق تناقض ما يقوله مناقضة تامة ، مع أنه يكشف عن معرفة أقل انتظاماً وضبطاً بالشرق من معرفة فلوير . غير أن ما هو أكثر أهمية هو أن كلا الكاتبين (نرفال في ١٨٤٢ - ١٨٤٣ وفلوير في ١٨٤٩ - ١٨٥٠) استخدمتا زيارتهما استخدامات جمالية وشخصية تفوق ما فعله أي رحالة آخر في القرن التاسع عشر . وليس بعامل هامشي أن كلاً منهما كان ، بدءاً ، عبقرياً كما كان عميق الانغماس في جوانب من الثقافة الأوروبية تشجع رؤيا متعاطفة ، رغم كونها شاذة ، للشرق . وينتمي نرفال وفلوير إلى تلك الجماعة الفكرية والشعورية التي وصفها ماريو براز في البراح الرومانسي ، وهي جماعة كانت صور الأمكنة الغريبة المدهشة وتنمية الأذواق المتلذذة بتعذيب الذات والآخر < السادومازوشستية > (التي يدعوها براز الغولاغنيا) بالنسبة لها انخفاً سحرياً بالمرعب وبمفهوم المرأة المهلكة ، وبالسرية والغيوبية ، مجتمعة كلها لتجعل ممكناً إنتاج أعمال أدبية كأعمال غوتيبه (الذي كان هو بدوره مسحوراً بالشرق) ، وسوينبُرن ، وبودلير ، وهُوسمانز^(٩٤). وبالنسبة لنرفال وفلوير فان لشخصيات نسائية مثل

* النسبة هنا إلى الشاعر الرومانسي الانكليزي شلي < Shelley > .

كليوباترة . وسالومي ، وايزيس ، دلالات وأهمية خاصة ؛ ولم يكن عرضاً على الإطلاق أنها في أعمالها المتعلقة بالشرق ، وفي زياراتها له ، مجداً نماذج نسائية من هذا النمط الأسطوري ، الغني بالانجاءات والترابطات ، ورفعها إلى مرتبة سامية الجلال .

وبالإضافة إلى مواقفها الثقافية العامة ، فإن نرفال وفلوبير جاءا إلى الشرق بأسطوريات شخصية كان مدار اهتمامها ، بل حتى بنيتها ، يتطلبان الشرق . وقد مَسَّتْ النهضة الشرقية ، كما كان كوينت وآخرون قد حددوها ، شغاف كل منها : وجاءا يبحثان عن الحيوية التي تمنحها روعة العريق والغريب المدهش . ومع ذلك ، فقد كانت الحجة إلى الشرق بالنسبة لكل منها بحثاً عن شيء شخصي نسبياً : كان فلوبير يبحث عن « وطن » كما سماه جان برونو^(٩٥) ، في منبع أصول الديانات ، والرؤى ، والقَدَم الكلاسيكي ؛ وكان نرفال يبحث ، أو بالحري يتبع ، آثار عواطفه وأحلامه الشخصية ، مثلما فعل يوريك < بطل > شتيرن قبله . ومن ثم ، فقد كان الشرق ، بالنسبة لكل منها ، مكاناً لما كان قد عاينه من قبل ، كما كان لكل منها ، مع الاقتصاد الفني الذي يميز كل خيال جمالي رئيسي ، مكاناً يرجع إليه بعد أن تكتمل الرحلة الفعلية . ولم يُستفدِ الشرق بالنسبة لأي منها باستخداماتها له ، رغم أن حساً بالخيبة ، وانقشاع الوهم ، وسقوط السرية ، كثيراً ما يبرز في كتاباتها الشرقية .

تنبع الأهمية القصوى لنرفال وفلوبير في مثل هذه الدراسة للعقل الاستشراقي في القرن التاسع عشر من كونها أنتجا أعمالاً ترتبط بنمط الاستشراق الذي ناقشناه حتى الآن وتعتمد عليه ، لكنها تبقى ، مع ذلك ، مستقلة عنه . ثمة أولاً قضية مجال أعمالها ومداها . لقد أنتج نرفال < كتابه > رحلة في الشرق كمجموعة من الملاحظات والتخطيطات الأولية والقصص ، والشذرات المتعلقة بأسفاره . لكننا نجد انشغاله بالشرق كذلك في < كتابه > الرؤى ، وفي رسائله ، وفي بعض كتاباته الروائية والثرية الأخرى . أما كتابات فلوبير فانها مغمسة بالشرق قبل رحلته إليه وبعدها . ويتجلى الشرق في دفاتر للرحيل ، وفي النسخة الأولى لـ إغواءات القديس انطوان (كما في النسختين الثانية والثالثة) . وفي هيروديا ، وسلامبو ، والعديد من ملحوظات القراءات والحواريات (سناريو) ، والقصص غير المنتهية التي ما تزال في متناولنا والتي درسها برونو دراسة ذكية جداً^(٩٦) . وثمة أيضاً أصداء للاستشراق في روايات فلوبير الرئيسية الأخرى . وإجمالاً ، فإن كلا نرفال وفلوبير كانا باستمرار يحكمان صنعة مادتها الشرقية ويتمثلانها بصور متنوعة في البنى الخاصة لمشروعها الجمالين الشخصيين . لكن هذا لا يعني القول إن الشرق كان عرضياً بالنسبة لأعمالها . بل على العكس - وبصورة مضادة لكتاب مثل لين (الذي استعار منه كلاهما دون حياء) وشاتوبريان ، ولامارتين ، ورينان وساسي - فإن شرقها لم يكن شرقاً أدرك ، وصور ، وفُصِّل ، وصيغ في نظام ترميزي بقدر ما كان شرقاً عِشَّ فيه ، واستُغِلَّ ، جمالياً وخيالياً ، كمكان رحب مليء بالامكانات . وما عني كلاً منها كان بنية عمله بوصفه حقيقة جمالية ،

وشخصية مستقلة ، لا السبل التي كان يستطيع المرء إذا شاء ذلك ، أن يسيطر بها على الشرق بشكل فعال أو يصوره مرئياً على الورق . ولم تمتص أنا أي منها الشرق أبداً ، كما لم توجد هوية الشرق بالمعرفة الوثائقية والنصية به (أي ، بالاستشراق الرسمي ، إيجازاً) .

من جهة أولى ، اذن ، يتجاوز مجال أعمالها الشرقية ومداهما الحدود التي فرضها الاستشراق السني . ومن جهة ثانية ، فإن موضوع أعمالها أكثر من شرقي أو استشراقي (رغم أنها يقومان أيضاً بشرقته الشرق بطريقتهما الخاصة) ، بل إن أعمالها تتلاعب بصورة واعية بالحدود التي طرحها عليهما الشرق والمعرفة المتعلقة به . فنرفال ، مثلاً ، يؤمن بأن عليه أن يسكب في ما يراه الحيوية لأنه كما يقول :

« ما تزال السماء والبحر هناك ، والسماء الشرقية والسماء الأيونية* تتبادلان قبله الحب المقدسة كل صباح ؛ غير أن الأرض ميتة ، ميتة لأن الانسان قتلها ، ولأن الآلهة قد هربت . »

وإذا كان للشرق أبداً أن يحيا ، الآن وقد هربت آلهته ، فإن ذلك يجب أن يحدث عبر جهوده < نرفال > المخصبة ، ففي رحلة في الشرق يظل الوعي السردى صوتاً مليئاً بالحيوية باستمرار ، يتحرك عبر متاهات الوجود الشرقي متسلحاً - كما نجبرنا نرفال - بكلمتين عربيتين : طيب ، الكلمة التي تجسد القبول ؛ ومافيس ، كلمة الرفض . وتمكنه هاتان الكلمتان ، بصورة انتقائية ، من مجابهة العالم الشرقي الضدي ، واستخراج مبادئه السرية منه . ونرفال ذو استعداد غريزي لادراك أن الشرق هو « موطن الأحلام والايهام » التي تحجب ، كما الحجب التي يراها في القاهرة ، غزواً عميقاً ، ثراً من الجنسية الأنثوية . ويكرر نرفال تجربة لين لاكتشاف ضرورة الزواج في مجتمع اسلامي لكنه ، بخلاف لين ، يرتبط بامرأة . وارتباطه بزينب إلزامي بأوجه تتجاوز الزاوية الاجتماعية :

« يجب أن أتحذ فتاة شابة نقية من هذه التربة المقدسة ، التي هي وطننا الأول ؛ يجب أن أستحم بينابيع الانسانية المحيية ، التي تدفق منها الشعر وإيمان أجدادنا وعقيدتهم
أود أن أعيش حياتي مثل رواية ، وأنا أضع نفسي عن رغبة في موضع أحد هؤلاء الأبطال الأشداء الفاعلين الذين يودون ، بأي ثمن ، أن يخلقوا حوهم احتمامية < دراما > ، حبكة من التعقيد والتشابك ، وبكلمة واحدة ، فعلاً . »^(٩٧)

يفرق نرفال نفسه في الشرق ، منتجاً لا سرداً روائياً ، بل ما هو أكثر من ذلك ، نية سرمدية - لا تتحقق كاملة أبداً - لصهر العقل مع الفعل الفيزيائي . وهذا < الانتاج > ضد السردى ، المتجاوز للحج* ،* هو انعطاف حاد بعيداً عن غط النهائية الكتابية الذي تصوره

* الأيونيون : من الهلنيين الذين سكنوا أثينا ، غربي آسيا الصغرى .

* * أود أن أعترف بعمجي عن فهم الدلالة الدقيقة للكلمة المنحوتة هنا ، parpilgrimage . قا مع paramilitary ، مثلاً .

الكتاب السابقون حول الشرق .

يطوّف نرفال ، وقد ارتبط فيزيائياً وتعاطفياً بالشرق ، بصورة رخيّة عبر ثرواته ، وجوه الثقافي (وبشكل رئيسي ، الانثوي) ، مُوضِعاً في مصر خاصة ذلك « المركز » الأمومي « الغامض السري والمذكّر في آن واحد » الذي تشتق منه الحكمة كلها وتستقي^(٩٨) . وتتأوب انطباعاته ، وأحلامه ، وذكرياته مع مقاطع من السرد المنمّق المنمّط مصاغاً بالأسلوب الشرقي .

وتختلط واقعيّات السفر القاسية - في مصر ، ولبنان ، وتركيا - مع تصميم لاستطرد متعمد ، كما لو أن نرفال كان يكرر رحلة شاتوبريان متبعاً طريقاً نَفَقِيّاً لكنه أقلّ امبراطورية ووضوحاً . ولقد وصف ميشيل بوتور ذلك بطريقة جميلة :

« في عيني نرفال ، تبقى رحلة شاتوبريان سفرّاً على السطح ، أما رحلته هو فإنها محسوبة ، تستخدم المراكز الملحقة ، والأورقة الاهليلجية التي تلفّ المراكز الرئيسية ، ويسمح له هذا عن طريق تغيير المنظور ونقطة المعاينة ، بكشف جميع أبعاد الأجبولة التي تخفيها المراكز العادية . ونرفال ، وهو يطوّف في شوارع القاهرة أو بيروت ، أو القسطنطينية وضواحيها ، في حالة من الرصد والتربّع الدائم لأي شيء يمنحه الفرصة لتحسس كهف يمتد تحت روما وأثينا والقدس [وهي المدن الرئيسية في رحلة شاتوبريان] وكما أن مدن شاتوبريان الثلاث في تواصل وترابط - روما بأباطرتها وبابواتها ، تعيد تجميع تراث أثينا والقدس وعهديها - فإن كهوف نرفال تدخل في فعل اتصال جماعي . »^(٩٩)

حتى الفقرتان الرئيسيتان اللتان تقومان على حبكة ، « حكاية الخليفة حكيم » و« حكاية ملكة الصباح » اللتان يفترض أن تقدما إنشاء سردياً متيناً مستمراً ، يبدو أنها تدفعان نرفال بعيداً عن نهائية « ما هو فوق الأرض » وتقربانه أكثر فأكثر الى عالم داخلي من المفارقات الضدية والحلم يشبّحه دون لأي . وتعالج كلتا الحكايتين مشكلة الهوية المتعددة وأحد متخللاتها المعنوية - المقرر صراحة - موضوع الاستحرام ، وتعيدنا كلتا الحكايتين إلى عالم نرفال الشرقي الجوهري ، عالم الأحلام الانسيابية المترددة التي تتضاعف وتتكاثر مُتجاوزة الثبات والتحديد ، والمادية . وحين تكتمل الرحلة ، ويبلغ نرفال مالطة في طريق عودته إلى البر الأوروبي ، يدرك أنه الآن في « أرض القر والأعاصير وأن الشرق الآن ليس بالنسبة إلي ، أكثر من حلم من أحلامي الصباحية التي تليها مباشرة هموم النهار »^(١٠٠) . ونضم رحلته في صليها صفحات عديدة منسوخة عن كتاب لين المصريون المعاصرون ، لكن حتى الثقة السلسة لهذه الصفحات تبدو وكأنها تنحلّ في العنصر الكهفي ، التفكيكي دون حدود ، والذي هو شرق نرفال .

ويزودنا دفتره الذي أعده (لكتابه) رحلة في الشرق ، فيما أعتقد ، بنصّين مثاليين لفهم الطريقة التي أطلق شرقة نفسه بها من عقال كل ما يقارب أن يكون تصوراً استشراقياً

للشرق ، رغم أن عمله يعتمد ، إلى حد ما ، على الاستشراق . فشبيته ، أولاً ، تجهد لكي تجمع التجربة والذاكرة دون تمييز ، « أحس بالحاجة لتمثيل كل الطبيعة (النساء الأجنبية) . ذكرى أنني قد عشت فيها . » أما الثاني فانه يزيد أحكام الأول ويعمقه : « الأحلام والجنون . . . رغبة الشرق . أوروبا تسمو . الحلم يتحقق . . . هي . فررت منها فضيعتها . . . سفينة الشرق »^(١٠١) . ويرمز الشرق إلى بحث نرفال عن الحلم ، والمرأة الهاربة التي تحتل مكاناً مركزياً فيه ، كشهوة وكفقدان في آن واحد . وتشير سفينة الشرق بشكل لغزي إما إلى المرأة كسفينة تحمل الشرق أو ، كما يحتمل ، إلى سفينة نرفال نفسه للشرق ، رحلته الثرية . وفي كلتا الحالتين ، فان الشرق موحد الأهوية بالغياب الاحتفالي التذكاري .

كيف نستطيع بغير ذلك ايضاح استخدام نرفال الكسول ، في الرحلة ، وهي نتاج عقل على هذه الدرجة من الأصالة والفردية ، لعينات كبيرة من كتاب لين ، مدموجة دون نامة من قبل نرفال باعتبارها أوصافه هو للشرق ؟ إن الأمر ليبدو وكأن نرفال ، وقد أخفق في كلا بحثه عن واقع شرقي مستقر ، ونيته لاعطاء إعادة تقديمه للشرق ترتيباً منتظماً ، كان يستخدم السلطة المستعارة لنص استشراقي معترف بشرائعيته . فبعد رحلته ، ظلت الأرض ميتة ، ولم تكن نفسه ذاتها بأقل خدراً أو إنهاكاً مما كانت عليه سابقاً باستثناء تجسيدات المتحيزة بذكاء لامع ، لكن المشتتة ، في الرحلة . ولذلك فان الشرق بدا ، استرجاعياً ، وكأنه ينتمي إلى عالم سلبي ، كانت سفينته الوحيدة الممكنة الكتابات السردية المخففة ، والحوليات المضطربة ، ومجرد النقل للنصوص البحثية . لكن نرفال ، على الأقل ، لم يحاول أن ينقذ مشروعه بالاستسلام عن رضى مطلق للمخططات الفرنسية في الشرق ، رغم أنه لجأ إلى الاستشراق من أجل عدد من النقاط التي طرحها .

على النقيض من رؤيا نرفال السلبية لشرق مفرغ ، كانت رؤيا فلوير مادية بصورة بارزة . وتكشف ملحوظات أسفاره ، ورسائله إنساناً يصف الأحداث والأشخاص ، والوضعيات بدقة وحرص متمتعاً بغرابتها وشذوذها ، دون أن يحاول أبداً أن يخفف من حدة التنافرات التي يراها أمامه . وفيما يكتب (بل ربما كان الأمر لأنه يكتب) يقع التأكيد على ما يجذب النظر ، مترجماً إلى عبارات مصنعة صناعة واعية : مثلاً « النقوش وزريق الطيور هما الشيطان الوحيدان في مصر اللذان يدلان أي دلالة على الحياة »^(١٠٢) ويتجه ذوقه إلى المنحرف الشاذ ، الذي كثيراً ما يتخذ شكلاً هو مزيج من الحيوانية المتطرفة ، بل حتى من الشرية البشعة ، مع التنقية المفرطة والفكرية ، أحياناً . ومع ذلك فلم يكن هذا النمط المعين من الانحرافية الشاذة شيئاً يلاحظ وحسب ، بل إنه دُرِسَ ، وأصبح يمثل عضواً أساسياً في عمل فلوير الروائي .

وتكتسب الضديات المألوفة ، أو المتلازمات ، كما أسماها هاري ليفين ، التي تهوم في كتابات فلوير - الجسد ضد العقل ، سالومي ضد القديس يوحنا ، سالامبو ضد القديس

انطوان؟^(١٠٣) - سَرَيَانِيَّةٌ قوية عن طريق ما عاينه في الشرق ، ما استطاع أن يراه فيه ، بمعرفته الاصطفائية ، من مشاركة بين المعرفة والشهوانية الكلية . ففي الصعيد ، فنه الفن المصري القديم ، بحذلقته وفسوقيته المتعمدة : « وهكذا فقد وَجَدْتُ الصور القذرة حتى في أعماق التاريخ الغابر . » ويبدو في المقطع التالي إلى أي مدى أجاب الشرق ، في الواقع ، على الأسئلة أكثر مما أثارها :

« تسأليني [والدة فلوير] عما إذا كان الشرق يرقى إلى الصورة التي تخيلتها له . نعم إنه كذلك ، بل أكثر من ذلك ، فالشرق يتجاوز بكثير الفكرة الضيقة التي حملتها عنه . لقد وجدت كل ما كان ضبابياً في ذهني عُدَّداً تحديداً واضحاً . واحتلت الحقائق محل الافتراضات - إلى درجة هي من الامتياز بحيث أنني غالباً ما أشعر وكأنني أعثر فجأة على أحلام منسية . »^(١٠٤)

يبلغ عمل فلوير درجة من التعقيد والتشابك ومن الضخامة تجعل أي مسرد بسيط لكتابات الشرق ذا طبيعة تخطيطية أولية وناقصاً نقصاً فادحاً . ومع ذلك ، فإن من الممكن ، في السياق الذي خلقه كتاب آخرون عن الشرق ، تقديم وصف عادل لعدد من الملامح الرئيسية في استشراق فلوير . وإذا أخذنا بعين الاعتبار الفرق بين الكتابات الجمالية رسمياً (الروايات (الرسائل ، ملحوظات الأسفار ، نثرات المذكرات) والكتابات الجمالية رسمياً (الروايات والحكايات) فإنه يظل بوسعنا أن نقول إن منظور فلوير الشرقي متجذّر في بحث ذي توجّه شرقي وجنوبي عن « البديل الرؤيوي » الذي كان « يعني الألوان البهية الزاهية ، في مقابل الصبغة الرمادية لمناظر الأرياف الفرنسية ، وكان يعني المَعْجَبَةِ المثيرة ، بدلاً من الروتين الممل ، والغامض السرمدي بدلاً من المؤلف كلية^(١٠٥) . لكنه حين زار الشرق بهره الشرق بضعفه وتفككه وهرمه . فاستشراق فلوير اذن ، مثل كل استشراق آخر ، إحيائي : فعليه هو أن يبعث الحياة في الشرق ، عليه أن يوصله إلى نفسه وإلى قرائه ؛ وما سيحقق المهمة هو تجربته للشرق في الكتب وفي الواقع ، واللغة التي يصفه بها . ومن ثم فإن رواياته عن الشرق كانت إعادة ترتيب محكم ، تاريخي ، ومتفقّه . فقرطاجة في سلامبو تُنتاج خيال القديس انطوان المحموم ، ثمرات أصيلة لقراءات فلوير الواسعة في مصادر الديانات ، والحروب ، والطقوس ، والمجتمعات ، الشرقية .

وما يحتفظ به العمل الجمالي الرسمي ، بالإضافة إلى آثار قراءات فلوير وتنقيحاته النهمة ، هو ذكريات الترحال في الشرق . تحدد مكتبة الأفكار الموروثة المستشرق بأنه « رجل واسع الترحال »^(١٠٦) . بيد أن فلوير ، خلافاً لمعظم الرحالة الآخرين ، يسخر رحلاته لأغراض بارعة . فمعظم تجاربه تنقل بشكل مسرحي . وهو معني لا بمضمون ما يراه وحسب ، بل - مثل رينان - بالطريقة التي يراه بها ، وبالطريقة التي يبدو بها الشرق ، بشكل خفيف أحياناً لكنها بجاذبية دائماً ، وهو يقدم نفسه إليه . ففلوير هو جمهور الشرق الأفضل :

« مستشفى قصر العيني . مُعْتَنَى به عناية جيدة . عمل كلوت بيه - ما تزال يده

واضحة للعيان . حالات من الزهري ، وفي جناح مماليك عباس ثمة عدد منهم مصابون به في أدبارهم . وبإشارة من الطبيب ، وقفوا جميعاً على أسرّتهم ، وفكوا أحزمة سراويلهم (كان ذلك مثل تمرين عسكري) وفتحوا أدبارهم بأصابعهم ليظهروا تقرحاتهم . أقماع ضخمة ؛ في دبر أحدهم كان شعر قد نما . وكان عضو شيخ بينهم قد انسلخ جلده تماماً ، أجفلت من الرائحة الكريهة . إنسان مصاب بالكساح : يدان ملوئتان إلى الوراء ، أطفار طويلة كالمخالب ، كان تركيب عظام جذعه واضحاً وضوح هيكل عظمي ، وكانت بقية جسمه ، أيضاً ، نحيلة بشكل خارق ، ورأسه منقوشاً بدوائر من البرص المائل إلى البياض . غرفة التشريح . على الطاولة جثة عربية مفتوحة تماماً ، شعر جميل أسود » (١٠٧) .

ترتبط التفاصيل الباهرة في هذا المشهد بمشاهد عديدة في روايات فلوير حيث يوصف المرض لنا كما لو < كنا > في غرفة عمليات طبية . ويذكرُ انسحاره بالتشريح والجمال ، مثلاً ، بالمشهد النهائي في سلامبو ، الذي يصل ذروته بموت ماتو المراسيمي . وفي مشاهد كهذه ، تُقَمَّع مشاعرنا الاشمئزاز أو التعاطف قمعاً كلياً ، فما يهم هو الوصف الصحيح للجزئيات الدقيقة .

أما أكثر اللحظات احتفائية في أسفار فلوير الشرقية فانها ترتبط بِ كُشْك هانم ، وهي راقصة ومحظية مصرية شهيرة قبلها في وادي حلفا . وكان قد قرأ في كتابات لين عن العالمات والخلول ، أو البنات والشباب الراقصين على التوالي ، بيد أن خياله ، لا خيالَ لين ، هو الذي استطاع أن يدرك فوراً ويتمتع بالمفارقة الضدية التي تكاد تكون ماورائية < ميتافيزيقية > في اسم العالمة وحرفتها (وقد كرر جُوزيف كونراد ، في < روايته > النصر ، ملاحظة فلوير بجعل بطلته الموسيقية - الما - ذات جاذبية وخطورة لا تقاومان على أكسل هَيْسْت) . في العربية تعني العالمة امرأة متفكّهة ، وكان ذلك اللقب الذي أطلق على منشيدات الشعر المجيدات في المجتمع المصري المحافظ في القرن الثامن عشر . ومع منتصف القرن التاسع عشر ، كان اللقب قد استخدم كنوع من الاسم المهني للراقصات اللواتي كنَّ أيضاً عاهرات . وكذلك كانت كُشْك هانم التي شاهد فلوير رقصتها « النحلة » قبل أن يضاجعها ، وكانت كُشْك دون شك النموذج البدئي لعدد من شخصيات رواياته النسائية ، بشهوانيتها المتفكّهة ، ولطافتها و (تبعاً لفلوير) خشونتها اللامبالية : وقد أحبَّ فلوير فيها بشكل خاص أنها بدت وكأنها لا تطلب منه شيئاً أبداً ، بينما امتزجت « الرائحة المثيرة للغثيان للبق في سريرها بشكل ساحر مع عطر جلدها ، الذي كان يقطر منه الصندل . » وبعد رحلته ، كتب فلوير إلى لويس كويله مطمئناً إلى أن « المرأة الشرقية ليست أكثر من آلة ، فهي لا تفرّق بين رجل وآخر . » وقد سمحت له جنسية كُشْك الصماء التي لا يمكن تقليصها بالاستغراق في تأملات تذكرنا بسيطرتها الشابحة عليه ، بصورة ما ، بِ ديزلوريز وفردريك مورو في نهاية التربية العاطفية :

« أما أنا ، فلم أكد أغمض عيني . كنت أراقب المخلوقة الجميلة نائمة (تشخر ، ورأسها

على ذراعي وقد انزلت اصبعي الصغيرة تحت عقدها) وكانت ليلي وهماً ، حلماً متوتراً لا نهائياً -
ولذلك مكثت . وفكرت لبالي في مواخير باريس - وعادت سلسلة متلاحقة من التذكيرات القديمة -
وفكرت بها أيضاً ، برقصتها ، بصوتها وهي تغني أغنيات كانت بالنسبة إلى دون معنى بل حتى دون
كلمات يمكن تمييزها . « (١٠٨) » .

المرأة الشرقية هي مناسبة وفرصة لتأملات فلوير ؛ فهو مسحور باكتشافها الذاتي ،
بلامبالايتها العاطفية ، وكذلك بما تسمح له ، وهي تستلقي إلى جانبه ، بالتفكير به . وفي
كونها عرضاً لأنوثة باهرة لكنها غير معبرة لغوياً ، أكثر منها امرأة ، فإن كشك
هي النموذج البدئي لشخصيتي فلوير سالامبو وسالومي ، وكذلك لجميع الصور المعدولة
للاغواء الجسدي الأنثوي الذي يتعرض له القديس انطون في روايته -
وكانت كشك تستطيع أن تقول مثل ملكة سبأ (التي رَقَصَتْ هي أيضاً
« النحلة ») - لو امتلكت القدرة على الكلام - « أنا لست امرأة ، أنا عالم » (١٠٩) . وكشك ، اذا
عويت من زاوية أخرى ، رمز مقلق للخصوبة ، شرقية بصورة غريبة في جنسيتها الرخية
المرتفة والتي تبدو دون حدود . وقد احتل منزلها قرب مصب النيل مكاناً ماثلاً بنيوياً للمكان
الذي يحب فيه حجاب تانيت - الآلهة التي توصف بأنها حاضرة الخصوبة دائماً - في
سالامبو (١١٠) لكن قدر كشك ، مثل تانيت ، وسالومي ، وسالامبو ، كان أن تظل عاقراً ،
مفسدة ، دون نسل . ويشير المقطع التالي إلى الدرجة التي تحولت إليها كشك والعالم
الشرقي الذي سكنته إلى عنصر توتير وحدة لاحساس فلوير نفسه بالعالم :

« إن لدينا أوركسترا ضخمة ، ومذاقاً غنياً للطعام ، ومصادر متنوعة . ونحن نعرف حيلاً
أكثر وخدعاً قد تكون أكثر مما عُرف في أي لحظة سابقة . لا ، إن ما نفتقر إليه هو المبدأ الداخلي ،
روح الشيء ، فكرة الشيء ذاتها . نحن نُدُونُ الملحوظات ، ونقوم بالرحلات : خواء خواء .
ونصبح باحثين ، وعلماء آثار ومؤرخين ، وأطباء ، وحداثين ، أناساً ذوي ذوق ، وأتي خبر في ذلك
كله ؟ أين هو القلب والحيوية والنسج ؟ من أين نبدأ ؟ وأين نمضي ؟ نحن نتفنن المص ، ونمارس
كثيراً من اللعب اللسانية ، ونداعب لساعات طويلة : لكن الشيء الحقيقي أن نقذف المني ، أن
ننجب الطفل . » (١١١) .

يتخلل لحمة تجارب فلوير الشرقية كلها ، مثيراً أو غيبياً ، ترابط يكاد يكون مطرداً
بين الشرق والجنس . وليس فلوير ، باقامته لهذا الترابط ، المثل الأول ، كما أنه ليس المثل
الأكثر مبالغة ، لتخلل جذري مُلِحٌ الى درجة كبيرة في مواقف الغرب من الشرق . بل إن المتخلل
الجذري نفسه في الواقع ثابت غير متغير ، مع أن عبقرية فلوير قد تكون فعلت أكثر مما كان بوسع
أي عبقرية أخرى أن تفعله لاعطاء هذا المتخلل كرامة وجلالاً فنيين . أما لماذا ما يزال الشرق يبدو
وكأنه يوحى لا بالخصوبة فقط بل بالوعد الجنسي (والتهديد) ، والحواشية التي لا تفني ، والرغبة
التي لا حدود لها ، والطاقات التوليدية العميقة ، فذلك أمر للمرء أن يتكهن حوله : لكن ذلك
ليس مجال دراستي التحليلية هنا ، رغم ظهوره الذي كثيراً ما يشار إليه . على أي حال ، ينبغي أن

يقرأ المرء بأهميته بوصفه شيئاً يستثير في المستشرقين استجابات معقدة متشابكة ، بل يستثير أحياناً اكتشافاً للذات خفيفاً ؛ ولقد كان فلوير حالة شيقّة دالة على ذلك .

لقد قذفه الشرق معيداً إيّاه إلى مصادره البشرية والتقنية الخاصة . ولم يستجب الشرق ، تماماً كما أن كشك لم تستجب ، لحضوره . وشعر فلوير ، واقفاً أمام حياة الشرق التي تتابع مسيرتها ، كما شعر لين قبله ، بضعفه المطلق المنفصل ، بل ربما شعر كذلك بانعدام الرغبة ، الذي خلقه هو في نفسه ، للدخول والتحول إلى جزء مما رآه . وكانت هذه ، طبعاً ، مشكلة فلوير الأزلية ؛ فقد وجدت قبل أن يرحل شرقاً ، كما بقيت بعد رحلته . ولقد اعترف فلوير بالصعوبة ، التي كان دواؤها المضاد في عمله (وخصوصاً في عمل شرقي مثل اغواءات القديس انطوان) أن يؤكد شكل التقديم الموسوعي لمادة ما على حساب الانخراط الانساني في الحياة . وبالفعل ، فإن القديس انطوان ليس شيئاً إن لم يكن إنساناً كان الواقع بالنسبة له سلسلة من الكتب والمعجّبات والمشهد الاستعراضية التي تتكشف أمام عينيه مغاويةً وبعيدة عنها . وكل معرفة فلوير الضخمة مبنية - كما قال ميشيل فوكو بادراك كاشف - مثل مكتبة مسرحية خارقة ، تعرض نفسها أمام عيني الناسك^(١١٢) ويحمل الاستعراض ، بذاته ، وفي شكله ، ذكريات فلوير عن قصر العيني (التمرين العسكري للمصابين بالزهري) ولرقصة كشك . غير أن ما هو الصق بالنقطة التي تناقش هنا هو أن القديس انطوان مبتل إغواءاته بصورة رئيسية هي اغواءات جنسية . وبعد أن يتحمل كل أنواع السحر الخطر ، فانه في النهاية يوهب لمحة سريعة تطل على العمليات الحيوية (البيولوجية) للحياة ، وتتابه نشوة محمومة لأنه استطاع أن يرى الحياة وهي تولد ، وذلك منظر أحس فلوير بأنه غير كفؤ لرؤيته خلال نزوله في الشرق . بيد أن كون انطوان محموماً يعني أن علينا أن نقرأ المشهد قراءة مفارقة فكّية . وما يوهب له في النهاية ، الرغبة في أن يصير مادة ، أن يصير الحياة ، هي في أفضل الأحوال رغبة وحسب - لا نستطيع أن نعرف ما اذا كانت قابلة للتحقيق والاشباع أم لا .

رغم حيوية ذكائه ومقدرته الهائلة على التمثّل الفكري ، فقد شعر فلوير في الشرق ، أولاً ، بأنك « بقدر ما تزيد تركيزك عليه (بالتفصيل) بقدر ما تصبح عاجزاً عن إدراك الكل » ثم ، ثانياً ، بأن « الأجزاء تسقط في مواقعها الطبيعية بنفسها »^(١١٣) وفي أفضل الحالات ، فإن هذا ينتج شكلاً مثير الفخامة ، بيد أنه يبقى ممنوعاً على مشاركة الغربي الكلية فيه . وقد كانت هذه ، على صعيد أول ، معضلة شخصية بالنسبة لفلوير ، ولقد ابتكر سبلاً ، ناقشنا بعضها ، لمعالجتها لكنها ، على صعيد أكثر عمومية ، كانت مشكلة معرفية صعبة وجذّ من أجلها ، طبعاً ، ميدان الاستشراق . وفي لحظة من لحظات رحلته الشرقية ، تأمل فلوير فيما يمكن أن يؤدي إليه التحدي المعرفي . وفي غياب ما أسماه الروح والأسلوب ، يمكن للعقل أن « يتيه في علم الآثار » . وهو يشير هنا إلى غمط من الأثرية المنظمة بصرامة والتي تتم عن طريقتهما صياغة الغريب ، والغريب المدهش ، في المعاجم ، ونظم

الترميز ، وأخيراً ، في شعيرات لغوية من النمط الذي سخر منه فيما بعد معجم الأفكار الموروثة . وتحت تأثير موقف كهذا ، فإن العالم « سَيَنْظُم مثل كلية . وسيكون المعلمون القانون ويلبس الجميع زياً موحداً »^(١١٤). ونقيضاً لانضباط مفروض كهذا، شعر فلوير دون شك بأن معالجته هو للمادة الغريبة المدهشة ، وبشكل خاص المادة الشرقية التي كان قد جربها وقرأ عنها لسنوات ، كانت أفضل بما لا يقاس . ففي معالجته كان ثمة مجال على الأقل لشيء من حس الفورية ، والخيال ، والبراعة ، أما في صفوف مجلدات علم الآثار فإن كل شيء ، ما عدا « المعرفة » كان قد نُبذ وطُرِح خارجاً . ولقد كان فلوير ، إلى درجة تفوق معظم الروائيين ، ذا اطلاع على المعرفة المنظمة ، ونتائجها ، ونتائجها : وهي نتائج جليلة تماماً في ما حل ببوفار ويكوشيه من نكبات ، لكنها كانت ستكون واضحة إلى الدرجة نفسها من الملهاتية في ميادين كالاستشراق ، الذي كانت مواقفه النصية تنتمي إلى عالم الأفكار الموروثة . ولذلك فقد كان بوسع المرء إما أن يبني العالم بحيوية وأسلوب < متميز > ، أو أن ينسخه دون عياء تبعاً لقواعد لا شخصية جامعية من الإجراءات المتبعة . وفي كلتا الحالتين ، فقد كان ثمة إقرار صريح ، فيما يتعلق بالشرق ، بأنه كان عالماً في مكان آخر ، منفصلاً عن الارتباطات العادية والعواطف العادية ، والقيم < السائدة > في عالمنا نحن في الغرب .

في جميع رواياته ، ربط فلوير بين الشرق وبين هروبية الاستيهام الجنسي . تتوق إما بوفاري وفردريك مورو في حياتها البورجوازية الرتيبة المضجرة (أو المنهكة) إلى ما لا يملكه وينسرب ما يدركان أنها يريدانه بسهولة إلى أحلام يقظتهما محشواً داخل شعيرات لغوية شرقية : الحريم ، والأميرات ، والأفراد ، والعبيد ، والحجب ، والراقصات والراقصون الشباب ، والشربات ، والمراهم وما إلى ذلك . والمخزون المسرحي مألوف ، لا لأنه يذكرنا برحلات فلوير نفسه في الشرق وهوسه به ، بل ، إلى حد أبعد ، لأن الترابط ، من جديد ، قائم بوضوح بين الشرق وحرية الجنس المباح . وإنه ليحسن بنا أن نُقَرَّ بأن الجنس ، بالنسبة لأوروبا القرن التاسع عشر بتبرجزها المتزايد ، كان قد تحول إلى عنصر مؤسسي إلى درجة بعيدة . فمن جهة أولى ، لم يكن ثمة شيء اسمه الجنس « الحر - المباح » ؛ ومن جهة ثانية ، استتبع الجنس في المجتمع شبكة من الالتزامات القانونية ، والأخلاقية ، بل حتى السياسية والاقتصادية من نمط تفصيلي ومرهق دون شك . وتماماً ، فكما كانت الممتلكات الاستعمارية المختلفة - عدا عن فائدتها الاقتصادية لأوروبا الحواضر المركزية - ذات فائدة بوصفها أمكنة أرسل إليها الأبناء المشاكسون ، والسكان الزائدون عن الحاجة من جانحين ، وفقراء ، وسواهم من غير المرغوب فيهم ، فقد كان الشرق مكاناً يذهب إليه المرء بحثاً عن تجربة جنسية لا تنال في أوروبا . وليس ثمة من كاتب أوروبي ، أو كاتبة أوروبية ، كتب عن الشرق أو سافر فيه في مرحلة ما بعد ١٨٠٠ ، استثنى نفسه أو نفسها من هذا البحث : فلوير ، نرفال ، « ديك القذر » بيرتن ، ولين هم الأكثر بروزاً فقط . وفي القرن العشرين ، يحضر إلى

الذهن جيد ، وكونراد ، وموم ، وعشرات غيرهم . وما سعوا إليه غالباً هو - بحق - فيما أعتقد - نط آخر من الجنسية ، قد يكون أكثر خلاعة وأقل إحساساً بالاثم ؛ لكن حتى هذا البحث ، اذا كرره عدد كاف من الناس ، يمكن أن يصل (وقد وصل فعلاً) إلى الدرجة نفسها من الانتظام والتوحيد التي وصلتها المعرفة . وبمرور الوقت أصبح « الجنس الشرقي » سلعة تعادل في سوائيتها أي سلعة أخرى في المتناول ضمن الثقافة الجماهيرية ، بحيث أن القراء والكتاب كانوا يستطيعون الحصول عليها ، إذا رغبوا في ذلك ، دونما حاجة إلى الذهاب إلى الشرق .

كان صحيحاً دون شك أن فرنسا ، مع منتصف القرن التاسع عشر ، وإلى درجة لا تقل عن انكترا وبقية أوروبا ، كانت قد طوّرت صناعة معرفة مزدهرة من النمط الذي كان فلوير قد خافه . فقد كان عدد عظيم من النصوص ينتج، وكانت، وذلك أهم، الوكالات والمؤسسات المعنية بإشاعة هذه النصوص وانتشارها موجودة في كل مكان . وكما لاحظ مؤرخو العلوم والمعرفة ، فقد كان تنظيم حقول المعرفة العلمية والمتفقهة الذي تمّ في القرن التاسع عشر ، صارماً وشاملاً في آن واحد . وقد أصبح البحث نشاطاً متواتراً منتظماً ؛ وكان ثمة تبادل منظم للمعلومات ، واتفاق على ماهية المشكلات < المطروحة > وكذلك على المناسق الملائمة للبحث ولنتائج البحث^(١١٥). وكان الجهاز الذي يخدم الدراسات الشرقية جزءاً من هذا الواقع ، وذلك بالتأكيد ما كان في ذهن فلوير حين أعلن أن « كل إنسان سيلبس زياً موحداً » ولم يعد المستشرق هاوياً موهوباً مليئاً بالحماسة ، وإذا كان كذلك ، فإن المشكلات ستعترض سبيل أخذه مأخذ الجد كباحث . وأن يكون المرء مستشرقاً أصبح يعني التدريب الجامعي في الدراسات الشرقية (وبحلول ١٨٥٠ كان قد أصبح لكل جامعة رئيسية في أوروبا منهج متكامل في أحد فروع الدراسات الشرقية) ، وعنى ذلك الدعم المادي لرحلات المرء (من قبل إحدى الجمعيات الآسيوية ، أو من قبل لجنة اكتشاف جغرافية أو عن طريق منحة حكومية) ، وعنى ذلك النشر بشكل مقرر مجاز (وقد يكون ذلك في طبعة لاحدى الجمعيات المتفقهة أو للجنة الترجمة < من اللغات > الشرقية) . وبالنسبة لنقابة باحثي الاستشراق وللجمهور الواسع معاً ، كان مثل هذا الاقرار الموحد الذي كسا البحث الاستشراقي ، لا الشهادة الشخصية أو الانطباعية الذاتية ، هو العلم .

وقد أضيف إلى التنظيم الخائق للمادة الشرقية الاهتمام المتسارع الذي أولته القوى <العظمى> (كما لُقبت الامبراطوريات الأوروبية) للشرق ولشرقي المتوسط (الليفانت) بصورة خاصة . ومنذ وقعت معادة شَنك عام ١٨٠٦ بين الامبراطورية العثمانية وبريطانيا العظمى ، فقد كانت المسألة الشرقية تحوم في الأفق الأوروبي المتوسطي بصورة متزايدة البروز . ولقد كانت مصالح بريطانيا في الشرق أضخم من مصالح فرنسا ، لكن علينا ألا ننسى تحركات روسيا إلى الشرق (فقد احتلت سمرقند وبخارى عام ١٨٦٨ ؛ وكان الخط الحديدي عابر الخزر يزداد امتداداً بانتظام) ، أو تحركات المانيا أو النمسا - هنغاريا . بيد أن

تدخل فرنسا في شمال أفريقيا لم يكن المكوّن الوحيد لسياستها الاسلامية . ففي ١٨٦٠ ، أثناء الصدامات بين الموارنة والدروز في لبنان (التي كان لامارتين ونرفال قد تنبأ بها) ، دعمت فرنسا المسيحيين ، بينما دعمت انكلترا الدروز ، ذلك أن ما كان يقف في المركز من السياسة الأوروبية في المشرق بأكملها هو مسألة الأقليات ، التي ادّعت القوى <العظمى> كلٌ بطريقتها الخاصة، أنها تحمي «مصالحها» وتمثلها. وقد درست جميع الأقليات من يهود ، وروم ارثوذكس ، وارثوذكس روسيين ، ودروز ، وشركس ، وأرمينيين ، وأكراد ، والمذاهب والملل المسيحية الصغيرة المختلفة وخطط لها ، وتؤمّر عليها من قبل القوى الأوروبية التي كانت ترتجّل ، كما كانت تصوغ وتبني ، سياساتها الشرقية .

إنني لأذكر مثل هذه الأمور ببساطة كوسيلة لأبقي حياً الحس بتراكم طبقة فوق طبقة من المصالح ، والمعرفة الرسمية ، والضغط المؤسسي ، الذي غطى الشرق ، كموضوع وكإقليم جغرافي ، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر^(١١) . وحتى أكثر كتب الرحلات سلامة وأقلها إساءة - ولقد كُتبت مئات منها ، حرفياً ، بعد منتصف القرن - أسهمت في ازدياد كثافة الوعي العام للشرق ؛ ولقد فصل خط مستقيم محدد بقوة بين متع الحجاج الأفراد إلى الشرق ومغامراتهم المتنوعة ، وشهاداتهم الغنية بالاحتمالات (وكان بينهم رحالة أمريكيون ، مثل مارك توين وهرمن ملفيل^(١٢)) وبين التقارير الموثوق بها للرحالة الباحثين ، والارسلات ، والموظفين الحكوميين ، وغيرهم من الشهود والخبراء . ولقد قام هذا الخط الفاصل بوضوح في ذهن فلوبر ، كما لا بد أنه كان قائماً في أي وعي فردي لم يكن يمتلك منظوراً بريئاً لمعينة الشرق كم منطقة للاستغلال الأدبي .

كان لدى الكتاب الانكليز بشكل عام حس أكثر بروزاً وصلابة لما كان يمكن للحج إلى الشرق أن يستتبعه مما كان لدى الفرنسيين . ولقد كانت الهند ثابتاً حقيقياً قيماً في هذا الحس ، ولذلك فقد اكتسبت الأقاليم الواقعة بين البحر المتوسط وبين الهند أهمية خاصة تسجّم مع تلك الحقيقة . ونتيجةً ، فقد كان لدى كتاب رومانسيين مثل بايرن وسكوت رؤى سياسية للشرق الأدنى ووعي صدامي للطريقة التي ينبغي للعلاقات بين الشرق وأوروبا أن تدار بها . ولقد سمح حس سكوت التاريخي له في روايته الطلسمان وكونت روبرت أوف باريس بأن يجعل هاتين الروايتين تدوران في فلسطين الحروب الصليبية وبيزنطة القرن الحادي عشر ، على التوالي ، دون أن يقلل ذلك من ادراكه السياسي البارع لكيفية سلوك القوى في الخارج . أما إخفاق رواية دزرائيلي تانكرد ، فيمكن أن يُعزى بسهولة إلى معرفة مؤلفها ، التي ربما كانت نامية بإفراط ، بالسياسة الشرقية وشبكة مصالح المؤسسة البريطانية ؛ وتُغرق رغبة تانكرد البارعة للسفر إلى القدس مباشرة قديمي دزرائيلي في حمأة أوصاف معقدة تستثير السخرية لمحاولة زعيم قبلي لبناني استغلال الدروز ، والمسلمين ، واليهود ، والأوروبيين لصالحه السياسي .

وبنهاية الرواية ، فإن بحث تانكرد الشرقي يكاد يكون قد تلاشى لأنه ليس في رؤى دزرائيلي المادية للواقع الشرقي ما يغذي دوافع البطل التي تميل إلى التقلب . حتى جورج إليوت ، التي لم تزر

الشرق أبداً ، لم تتمكن من الاستمرار في خلق المعادل اليهودي لرحلة حج شرقية في (روايتها)
دانييل دروندا (١٨٧٦) دون أن تنحرف إلى مناهات تعقيدات الواقع البريطاني كما أثر بشكل
حاسم على المشروع الشرقي .

وهكذا ، فحين لم يكن المتخلل المعنوي الشرقي بالنسبة للكاتب الانكليزي قضية أسلوبية
بالدرجة الأولى (كما هو في رباعيات فيتزجيرالد أو في مغامرات حاجي بابا الاصفهاني لمورييه) فإنه فرض
عليه مواجهة طقم من المقاومات الحادة لاستيهامه الفردي . فليس ثمة أعمال انكليزية تعادل
أعمال شاتوبريان ، ولامارتين ، ونرفال ، وفلوبير ، تماماً كما أن معادلي لين الاستشراقيين
المبكرين - ساسي وربنان - كانا أكثر وعياً منه بكثير لكونها كانا يخلقان ما يكتبان عنه . وكان
الشكل في أعمال مثل أبوتين لـ كينغليك (١٨٤٤) ومسرود شخصي لرحلة حج إلى المدينة ومكة
لبيرتن (١٨٥٥ - ١٨٥٦) تابعية بشكل صارم وخطياً وفيماً لخطيته ، كأن المؤلفين كانا يصفان
رحلة تسوق إلى بازار شرقي أكثر مما كانا يصفان مغامرة . وعمل كينغليك المشهور ، والشعبي إلى
درجة لا يستحقها ، هو منسق < كتالوج > مثير للشفقة لمركزية عرقية متبجحة ولمسارد تافهة دون
حدود كالشرق الانكليزي . وقد كان غرضه المزعوم من الكتاب هو أن يبرهن على أن الترحال في
الشرق مهم « لقولبة شخصيتك وصياغتها - أي هويتك ذاتها » ، بيد أن هذا في الحقيقة ينكشف
عما لا يعدو أن يكون « تصلياً للاساميتك » ، وحسك بالاستجناية ، والتمييز العنصري العام في
كل شيء .

ينجبرنا كينغليك ، مثلاً ، بأن ألف ليلة وليلة من الحيوية والابتكار بحيث يستحيل أن يكون
قد أبدعها « مجرد شرقي هو ، من حيث الإبداع ، شيء ميت وجاف - مومياء عقلية » . ورغم أن
كينغليك يعترف بابتهاج بأنه لا يعرف أي لغة شرقية ، فإن جهله لا يقيده عن أن يصدر تعميمات
كاسحة عن الشرق ، وثقافته ، وعقليته ، ومجتمعه . والكثير من الآراء التي يكررها آراء
شرائعية ، طبعاً ، لكن من الشيق أن نرى إلى أي درجة ضئيلة تركت تجربة رؤية الشرق أثرها على
آرائه . وهو ، مثل كثير من الرحالة الآخرين ، أكثر اهتماماً بإعادة صنع نفسه وصنع الشرق
(ميت وجاف - مومياء عقلية) منه برؤية ما هو في متناول البصر . وكل كائن يقابله لا يعدو أن
يوثق إيمانه بأن التعامل مع الشرقيين يتم على أفضل وجه حين يكونون خائفين ، وأي أداة للإرهاب
أفضل من أنا غربية حاكمة سيدة ؟ وفي طريقه إلى السويس عبر الصحراء ، وحده ، يمجّد
كينغليك اكتفاءه الذاتي وقوته : « لقد كنت هنا في هذه الصحراء الافريقية ، وكنت أنا بنفسي ، لا
أحد آخر ، أمسك بمقاليد حياتي ^(١٨) » . لقد خدم الشرق كينغليك للغرض التافه نسبياً ، وهو جعله
يسيطر على مقاليد نفسه بنفسه .

ومثل لامارتين من قبله ، فقد وُحّد كينغليك ، بارتياح ، هوية وعيه المتفوق بوعي أمته ،
مع فرق < واحد > هو أنه ، في حالة الرجل الانكليزي ، كانت حكومته أقرب إلى أن تستقر في
بقية الشرق مما كانت عليه فرنسا - للوقت الحاضر < على الأقل > . وقد رأى فلوبير هذا بدقة
كاملة :

« يبدو لي مستحيلًا تقريباً أن انكلترا ، خلال وقت قصير ، لن تصبح سيدة مصر . فهي الآن تملاً عدن بجنودها دون انقطاع ، وعبور قناة السويس سيجعل من السهل على أصحاب الستر الحمراء أن يصلوا القاهرة ذات صباح جميل - وستصل الأنباء فرنسا بعد أسبوعين من ذلك وسيصاب الجميع بالدهشة . تذكر تنبؤي : عندما تظهر أولى بوادر المشكلات في أوروبا ، ستحتل انكلترا ، مصر ، وستحتل روسيا القسطنطينية ؛ أما نحن فإننا ، انتقاماً ، سنقود أنفسنا الى الذبح في جبال سورية . » (١١٩) .

بالرغم من كل ما فيها من فردية متبجحة ، تعبر آراء كينغليك عن إرادة عامة وقومية بإزاء الشرق ، وأناه هي أداة تعبير هذه الإرادة ، لا سيّدها بأي شكل ؛ فليس ثمة من دليل في كتابته على أنه كافح من أجل أن يخلق رأياً جديداً حول الشرق ؛ ولم تكن شخصيته أو معرفته كافيتين لتحقيق ذلك ، وهنا يكمن الفرق الضخم بينه وبين ريتشارد بيرتن . فقد كان بيرتن ، كرحالة ، مغامراً حقيقياً ؛ كما كان ، كباحث ، قادراً على الوقوف نداءً لأي مستشرق جامعي في أوروبا ؛ وكان ، كشخصيته ، واعياً وعبياً تاماً لضرورة التصادم بينه وبين المعلمين الرسميين الذين أداروا أوروبا والمعرفة الأوروبية بهذه اللاهوتية الدقيقة وتلك الصرامة العلمية . ويشهد كل شيء كتبه بيرتن لهذا الاستعداد للصدام ، بازدياداً لمنافسيه نادراً ما بلغ الدرجة التي بلغها في تمهيدته لترجمته لألف ليلة وليلة . ويبدو أنه قد وجد نوعاً خاصاً من المتعة الطفولية في إظهار أنه كان ذا معرفة تفوق معرفة أي باحث محترف ، وأنه قد اكتسب تفاصيل تفوق كل ما اكتسبه ، وأنه كان قادراً على التعامل مع المادة بفطنة وكياسة وطراوة هم عنها عاجزون .

كما قلت سابقاً ، يحتمل عمل بيرتن ، النابع من التجربة الشخصية ، مكاناً وسطاً بين الأجناس الاستشراقية التي يمثلها ، من جهة أولى ، لين ومن جهة ثانية المستشرقون الفرنسيون الذين ناقشت أعمالهم . فسردياته الشرقية بنيت كزيارة حج ، وفي حالة كتابه زيارة أخرى لأرض ميدبان ، فإنها بنيت كزيارة حج جديدة لمواضع ذات دلالة دينية حيناً ، وسياسية واقتصادية حيناً . وبيرتن حاضر في هذه الأعمال بوصفه الشخصية الرئيسية فيها ، وهو موضوع المغامرة الخارقة أو موضوع لاستيهام (كالكتاب الفرنسيين) بقدر ما هو المعلق الثقة والملاحظ الغربي المنفصل للمجتمع والعادات الشرقية (مثل لين) . وقد اعتبر بيرتن بحق الأول في سلسلة من الرحالة الفيكثوريين إلى الشرق الذين كانوا فرديين بعنف (وكان الآخرين بُلُتْ ودوتي) من قبل توماس أسد الذي يبني عمله على المسافة الفاصلة ، من حيث اللهجة والذكاء ، بين عمل كاتبه (بيرتن) وأعمال أخرى ككتاب أوستين لايزد اكتشافات في آثار نينوى وبابل (١٨٥١) ، وكتاب إليوت وازنرتن المشهور الهلال والصليب (١٨٤٤) ، وكتاب روبرت كيرزن زيارة إلى أديرة شرقي المتوسط (١٨٤٩) ، وكتاب ناكري (الذي لا يذكره) ملحوظات عن رحلة من كورنيل إلى القاهرة العظيمة (١٨٤٥) وهو كتاب مسلّ باعتدال (١٢٠) . ومع ذلك فإن ميراث بيرتن أكثر تعقيداً وتشابكاً من الفردية بالضبط لأننا نستطيع أن نجد في كتاباته نموذجاً للصراع بين الفردية وبين الشعور القوي بالتلبس القومي مع أوروبا (خصوصاً انكلترا) من حيث هي قوة امبريالية في

الشرق . ويشير أسد بحساسية إلى أن بيرتن كان امبريالياً رغم ربطه المتعاطف لنفسه بالعرب ؛ بيد أن ما هو أكثر علائقية هو أن بيرتن اعتبر نفسه ، في آن واحد ، متمرداً ضد السلطة (ومن هنا توحد الهوية بينه وبين الشرق بوصفه مكاناً للحرية من السلطة الأخلاقية الفيكترورية) وعميلاً محتملاً للسلطة في المشرق . وما هو شيق ، هو طريق التعايش بين دورين متعارضين متعاضدين رآهما بيرتن لنفسه .

في النهاية تقلص المشكلة ذاتها إلى مشكلة معرفة الشرق ، وذلك هو السبب في أن دراستنا لاستشراق بيرتن ينبغي أن تشكل خاتمة مسردنا للبنى الاستشراقية والاستنباء عبر الجزء الأعظم من القرن التاسع عشر . فمن حيث هو مغامر رحالة تصور بيرتن نفسه بوصفه مشاركاً في حياة الناس الذين عاش في أرضهم . واستطاع بنجاح أبعد بكثير من تي . أي . لورنس ، أن يصبح شرقياً ، فهو لم يتكلم اللغة بطلاقة وحسب ، بل إنه استطاع أن ينفذ إلى قلب الإسلام ويحقق ، متكرراً كطبيب هندي مسلم ، الحج إلى مكة . بيد أن حقيقة بيرتن الفائقة ، في اعتقادي ، هي أنه كان بصورة خارقة يدرك إلى أي درجة كانت الحياة الانسانية في المجتمع محكومة بالقواعد وأنظمة الترميز . وتجلو المعلومات الهائلة التي عرفها عن الشرق كلها ، والتي تنقش كل صفحة كتبها ، أنه عرف أن الشرق بشكل عام والإسلام بشكل خاص كانا نظامين للمعلومات ، والسلوك ، والاعتقاد ، وان كون المرء شرقياً أو مسلماً يعني معرفة أشياء معينة بطريقة معينة ، وأن هذه الأشياء كانت طبعاً خاضعة للتاريخ والجغرافيا ، ولتطور المجتمع في ظروف خاصة به . وهكذا فإن مسارده لرحلاته في المشرق تجلونا وعياً مدركاً لهذه الأشياء وقادراً على اتخاذ مساره فيما بينها ؛ ولم يكن في وسع شخص لم يعرف العربية والإسلام كما عرفهما بيرتن أن يبلغ المدى الذي بلغه إذ أصبح فعلاً حاجاً إلى مكة والمدينة . وهكذا فإن ما نقرأه في نثره هو تاريخ وعي يتلمس طريقه عبر ثقافة أجنبية بفضل امتصاصه بنجاح لأنظمة المعلومات والسلوك فيها . ولقد تمثلت حرية بيرتن في كونه أطلق نفسه من إसार أصوله الأوروبية إلى درجة تكفي لكي يعيش كشرقي . وكل مشهد في الحج يجلوه منتصباً على العقبات التي تعترضه ، هو الأجنبي في مكان غريب . وقد استطاع أن يفعل ذلك لأنه امتلك قدراً من المعرفة بمجتمع أجنبي كافياً لهذا الغرض .

ولا نشعر لدى أي كاتب ممن كتبوا عن الشرق كما نشعر في كتابة بيرتن بأن التعميمات حول الشرقي - مثلاً الصفحات التي يكتبها عن مفهوم الكيف عند العرب أو كيف يلائم التعليم العقل الشرقي (وهي صفحات كان يقصد بها بوضوح التصدي لتأكيدات ماكولي الساذجة وردها) - (١٢١) هي نتيجة المعرفة المكتسبة عن الشرق بالعيش فيه ، برويته فعلاً رؤية مباشرة ، والمحاولة الحقيقية لرؤية الحياة الشرقية من وجهة نظر شخص مستغرق فيها . بيد أن ما يظل أبداً قريباً من السطح في نثر بيرتن هو حسن آخر يشع منه ، حسن بالتأكيد والسيطرة على تعقيدات الحياة الشرقية وتشابكاتها . فكل هامش من هوامش بيرتن ، سواء في الحج أو في ترجمته لألف ليلة وليلة (ويصدق ذلك على « مقالته النهائية » لهذه الترجمة) كان يقصد به أن يكون شهادة لانتصاره على نظام المعرفة الشرقية الفاضح أحياناً ، وهو نظام اتقنه بيرتن اتقاناً كلياً بنفسه . ذلك أننا حتى في نثر

بيرتن لا تُعْطَى الشرق مباشرة أبداً ؛ وكل شيء يتعلق به يقدم لنا عن طريق تدخلات بيرتن العارفة (والشبكة في كثير من الأحيان) ، التي تذكرنا مراراً وتكراراً كيف تسلم بيرتن مقاليد إدارة الحياة الشرقية لأغراض كتابته السردية . وهذه الحقيقة - وهي في الحجج حقيقة - هي ما يسمو بعومي بيرتن إلى منزلة التفوق على الشرق . وفي هذا الموضع ، تجابه فرديته ، بالضرورة ، بل إنها في الواقع تتحد بصوت الامبراطورية ، وهي نفسها نظام من القواعد ، والرميزات ، والعادات المعرفية المحسوسة . وهكذا ، فحين نخبرنا بيرتن في الحجج بأن « مصر كنز ينبغي أن ينال » ، وأنها « الجائزة الأكثر إغراء التي يمدها الشرق لطموح أوروبا ، دون أن يستثنى من ذلك حتى القرن الذهبي »^(١٢٣) ، فإن علينا أن نغيز كيف يتخلل صوت سيد المعرفة الشرقية المفرط في تميزه الفردي صوت الطموح الأوروبي لحكم الشرق .

يتنبأ صوتا بيرتن اللذان يمتزجان في صوت واحد بعمل المستشرقين من حيث هم عملاء امبرياليون مثل تي . أي . لورنس ، وادوارد هنري بالمر ، ودي . جي . هو غارت ، وجرتروود بل ، ورونالد ستورز ، وسانت جون فيلبي ، ووليام غيفورد بآلغريف ، لنسبى فقط بعضاً من الكتاب الانكليز . كانت النية المزدوجة لعمل بيرتن في الوقت نفسه أن يستخدم إقامته في الشرق للملاحظة العلمية وألا يضحى بسهولة بفرديته في سبيل تحقيق هذا الغرض . وتقوده الثانية من هاتين النيتين بصورة حتمية إلى الاذعان للأولى لأنه ، كما سيبدو واضحاً إلى درجة أبعد ، أوروبي لا يمكن في نظره لمعرفة كالمعرفة التي يمتلكها للمجتمع الشرقي أن تتاح إلا لأوروبي له وعي أوروبي ذاتي لكون المجتمع مجموعة من القواعد والممارسات . وبكلمات أخرى ، فمن أجل أن يكون المرء أوروبياً في الشرق ، وأن يكون كذلك بمعرفة ، فإن عليه أن يرى الشرق ويعرفه بوصفه مجاًلاً تحكمه أوروبا . والاستشراق ، وهو نظام المعرفة الأوروبية أو الغربية بالشرق ، يصبح هكذا مرادفاً للسيطرة الأوروبية على الشرق ، وتطفئ هذه السيطرة بشكل فعال حتى على الشذوذات المميزة لأسلوب بيرتن الشخصي .

لقد بلغ بيرتن بتأكيد المعرفة الشخصية، الأصيلة، المتعاطفة والإنسانية بالشرق إلى أقصى حد يمكن أن تسله في صراعها مع سجل محفوظات المعرفة الأوروبية الرسمية بالشرق . وفي تاريخ محاولات القرن التاسع عشر لترميم أقاليم المعرفة والحياة المختلفة وإعادة بنائها ، وإنقاذها ، أسهم الاستشراق - مثل جميع فروع المعرفة الأخرى المتفككة ذات الإلهام الرومانسي - بنصيب وافر . ذلك أن الأمر لم يقتصر على أن هذا الحقل قد تطور من نظام من الملاحظة الملهم إلى ما دعاه فلوير كلية منظمة للمعرفة ، بل إنه كذلك قلّص شخصيات حتى أكثر المشهورين من ممارسيه فردية ، مثل بيرتن ، إلى دور الناسخ الامبريالي . فمن كونه مكاناً ، أصبح الشرق مجاًلاً للحكم البحثي الفعلي وللسيطرة الامبريالية الكامنة ، وكان دور المستشرقين المبكرين مثل ساسي ورينان ولين هو أن يزودوا عملهم والشرق معاً بمشهدية إطارية . وقد سيطر المستشرقون المتأخرون ، باحثين كانوا أو تحليليين ، على المشهد بقوة . وفي مرحلة أكثر تأخراً ، إذ تطلب المشهد إدارة ، أصبح واضحاً أن المؤسسات والحكومات أقدر على لعبة الإدارة من الأفراد . وذلك هو ميراث استشراق القرن

التاسع عشر الذي أصبح القرن العشرون وريثاً له . وعلينا الآن أن نكتنه إلى أبعد مدى ممكن من الضبط الطريقة التي سيطر بها استئراق القرن العشرين - وقد دشنته العملية المطولة لاحتلال الغرب للشرق منذ الـ ١٨٨٠ (ات) - بنجاح على الحرية والمعرفة ؛ وباختصار الطريقة التي كُرس بها الاستئراق رسمياً محوًلاً إلى نسخة عن نفسه ، يعاد إنتاجها المرة بعد المرة .

الفصل الثالث

الإستشراق الآن

« لقد شوهدوا وهم يحتضنون معبوداتهم مثل أطفال كبار مصابين بالشلل . »

غوستاف فلوبر ،
« إغواءات القديس أنطوان »

« إن فتح الأرض ، الذي يعني غالباً انتزاعها من أولئك الذين هم بشرة مختلفة أو أنوف أكثر تسطيحاً من أنوفنا بقليل ، ليس شيئاً جميلاً حين تتأمله بعناية زائدة . وما يغفر له هو الفكرة < ذاتها > فقط . فكرة تختفي وراءه ؛ لا تظاهر عاطفي ، بل فكرة ؛ وإيمان لا أناني بالفكرة - شيء يمكن لك أن تقيمه ، وتنحني أمامه ، وتقدم له قرباناً . . . »

جوزيف كونراد ،
« قلب الظلمة »

الاستشراق الكامن والظاهر

حاولت ، في الفصل الأول ، أن أشير إلى مجال الفكر والفعل الذي تغطيه كلمة الاستشراق ، مستخدماً ، كمنطتين ذوي امتياز ، التجارب البريطانية والفرنسية للشرق الأدنى ، والاسلام ، والعرب ، ومعهم . وفي هذه التجارب ، استُشْفِفَتْ علاقة غنية وحيمية ، بل ربما كانت العلاقة الأكثر حميمية ، بين المغرب والشرق . ولقد كانت هذه التجارب جزءاً من علاقة أوروبية أو غربية بالشرق أكثر شمولاً ، بيد أن ما يبدو أنه ترك أعمق أثر على الاستشراق كان حساً بالتصادم ثابتاً إلى حد بعيد لدى الغربيين الذين تعاملوا مع الشرق . وإن مفهوم الحدود الفاصلة بين الشرق والغرب ، والدرجات المختلفة المتصورة للدونية والقوة ، ومدى < التنوع > في العمل الذي أُنجِزَ ، وأنماط الملامح المميزة التي نسبت إلى الشرق ، لتشهد كلها بوجود تقسيم تحيّل وجغرافي إرادي أقيم بين الشرق والغرب ، وعاشه < الغربيون > لقرون عديدة . وفي الفصل الثاني ضاق محرق تركيزي إلى درجة كبيرة . فقد كنت معنياً بالمراحل المبكرة لما أسماه الاستشراق الحديث ، الذي بدأ خلال القسم الأخير من القرن الثامن عشر والسنوات الأولى من القرن التاسع عشر . ولأنني لم أنتهِ لدراستي أن تكون تاريخاً سردياً لتطور الدراسات الشرقية في الغرب الحديث ، فقد اقترحت بدلاً من ذلك مسرداً لظهور الاستشراق وتطوره ومؤسساته كما تشكلت ضد خلفية من التاريخ الفكري ، والثقافي ، والسياسي حتى حوالي ١٨٧٠ أو ١٨٨٠ . ورغم أن اهتمامي بالاستشراق هناك قد شمل عدداً متنوعاً كبيراً من الباحثين والكتاب التخليين ، فليس في وسعي أن أدعي أنني قدمت أكثر من صورة وجهية للبنى النمطية (وليوها العقائدية) التي تشكل هذا الميدان ، ولترابطاته بميادين أخرى ، ولأعمال بعض من أوسع باحثيه تأثيراً . ولقد كانت افتراضاتي الفاعلة الرئيسية - وما تزال - هي أن ميادين المعرفة والتعلم ، تماماً مثل أعمال حتى أكثر الفنانين شذوذيةً مُميّزة ، تخضع لضوابط محدّدة ولفاعلية تأثير عليها نابعة من المجتمع ، والتقاليد الثقافية ، والظروف الدنيوية ، والمؤثرات التي تمنح الثبات كالمدارس والمكتبات ، والحكومات ؛ وإضافة أن كلاً من غطي الكتابة المتفقّه والتخيلي ليس حراً أبداً . بل هو محدد في صوره ، وافتراضاته ، ونياته ؛ ثم ، أخيراً ، أن التقدم الذي يحققه « علم » كالاستشراق في شكله الجامعي ، أقل صحة موضوعياً مما نود أن نظن . وبإيجاز ، فإن دراستي حتى الآن قد حاولت أن تصف الاقتصاد الذي يجعل الاستشراق موضوعاً متناسقاً ومنسجماً ، حتى حين نأخذ بعين الاعتبار أن كلمة الشرق ، من حيث هو فكرة ، أو مفهوم ، أو صورة ، ذات رنين ثقافي شيق لا يستهان به في الغرب .

إنني لأدرك أن مثل هذه الافتراضات لا تخلو من جانب مثير للجدال . فمعظمنا يفترضون

بطريقة عامة أن المعرفة والبحث يتحركان إلى الأمام ، ونحن نشعر بأنها يتحسنان مع مرور الزمن وتراكم المعلومات ، وتشذيب المناهج وتدقيقها وإذ تحسن أجيال لاحقة من الباحثين جهود الأجيال السابقة . وإضافة ، فاننا نضمّر اسطوريات للخلق نؤمن معها بأن العبقرية الفنية ، والموهبة الأصلية ، والفكر النافذ القوي يمكن أن تقفز خارج حدود زمانها ومكانها لتضع أمام العالم عملاً جديداً . ولن يكون مجدداً في شيء أن ننكر أن في مثل هذه الأفكار شيئاً من الحقيقة . وعلى ذلك فان امكانيات العمل المتاحة في الثقافة لعقل عظيم أصيل ليست أبداً دون حدود ، تماماً كما هو صحيح أن الموهبة العظيمة تشعر باحترام إيجابي سليم لما أنجزه الآخرون قبلها ولما يحتويه حقل الدراسة > الذي تعمل فيه < .

وتميل أعمال الأسلاف ، والحياة المؤسساتية لميدان من ميادين البحث ، والطبيعة الجماعية لأي مشروع متفقّه ، تميل هذه ، كي لا نقول شيئاً عن الأحوال الاقتصادية والاجتماعية ، إلى تقليل تأثير انتاج الباحث الفرد . وان ميداناً كالاستشراق ليمتلك هوية تراكمية وجماعية ، هوية ذات قوة خاصة في ضوء ارتباطه بالمعرفة التقليدية (الدراسات الكلاسيكية ، الكتاب المقدس ، فقه اللغة) ، وبالمؤسسات العامة (الحكومات ، الشركات التجارية ، الجمعيات الجغرافية ، الجامعات) ، وبالكاتبة التي يحدد طبيعتها الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه (كتب الرحلات ، كتب الاستكشاف ، الاستيهام ، الوصف الغريب المدهش) . وقد كانت النتيجة بالنسبة للاستشراق تبلور نوع من الاجماع : إذ بدت أشياء معينة ، وأنماط معينة من التقارير ، وأنماط معينة من الأعمال ، صحيحة في نظر المستشرق . وقد بنى هو عمله وبحثه عليها ، ثم ضغطت هي بدورها بشدة على كتاب وباحثين جدد . ومن هنا يمكن اعتبار الاستشراق نهجاً من الرؤيا ، والدراسة ، والكتابة المنظمة المقتنة (أو المُشْرِقَّة) ، تسيطر عليه الضرورات الختمية ، والمنظورات ، والأهواء العقائدية الملائمة ، ظاهرياً ، للشرق . فالشرق يدرّس ، ويبحث ، ويُدار ، وتُصدر عليه الأحكام بطرق معينة خفية محترسة .

إن الشرق الذي يتجلى في الاستشراق ، إذن ، هو نظام من التمثيلات مؤطّر بطقم كامل من القوى التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية ، والوعي الغربي ، وفي مرحلة تالية ، الامبراطورية الغربية . وإذا كان هذا التحديد للاستشراق يبدو سياسياً أكثر منه أي شيء آخر ، فذلك ببساطة لأنني أؤمن بأن الاستشراق كان هو نفسه نتاجاً لقوى ونشاطات سياسية معينة . فالاستشراق مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادتها الشرق ، بحضارته ، وشعوبه ، وأقاليمه المحلية . واكتشافات الاستشراق الموضوعية - وهي < حصيلة > عمل باحثين لا يحصون نذروا أنفسهم له ، فحققوا النصوص وترجموها ، ودوّنوا النحوي مجمّعات ، ووضعوا المعاجم ، وأعادوا تركيب حقب منسية ، وأنتجوا معرفة يمكن تحريرها وامتاحتها وضعياً - كانت دائماً وما تزال مشروطة محدّدة بكون حقائق الاستشراق ، مثل أية حقائق أخرى تنقلها اللغة ، متجسدة في اللغة ؛ وأي حقيقة هي حقيقة اللغة ، كما قال نيتشه مرة ، سوى :

« جيش متحرك من الاستعارات ، والكنائيات ، والتشبيهات المجسمة ، وبإيجاز ، خلاصة من العلاقات الانسانية عُمِّقت ، وُنُقِلَت ، ورُخِرِفَت شعرياً وبلاغياً ، وصارت ، بعد استعمال طوليل تبدو صلبة ، شرائعية ، وملزمة لشعب ما : الحقائق إيهامات نسي المرء أنها كذلك »^(١) .

قد يصدمنا رأي كراي نيتشه هذا بوصفه مغالياً في العدمية (النهيية) ، لكنه على الأقل يجذب انتباهنا إلى أن الشرق ، من حيث وُجِدَ في وعي الغرب ، كان لفظة تنامي لها فيها بعد حقل واسع من المعاني ، والترابطات ، والتضمينات ، وأن هذه جميعاً لم تكن تشير بالضرورة إلى الشرق الحقيقي بل إلى الحقل المحيط باللفظة .

وهكذا ، فالاستشراق ليس مجرد مذهب ايجابي حول الشرق يوجد في وقت واحد محدد في الغرب ، بل هو كذلك تقليد جامعي ذو تأثير (حين يشير المرء إلى مختصّ جامعي يدعى مستشرقاً) ، كما أنه اقليم للاهتمام يحدده الرحالة ، والمشروعات التجارية ، والحكومات . والحملات العسكرية ، وقراء الروايات ومسارد المغامرات الغربية المدهشة ، والمؤرخون الطبيعيون ، والحجاج الذين يمثل الشرق لهم غطاءً مخصصاً من المعرفة حول أماكن ، وشعوب ، وحضارات معينة . وقد أصبحت العبارات الجاهزة المتعلقة بالشرق كثيرة الحدوث ، وتجدرت هذه العبارات بقوة في الانشاء الأوروبي . وتحت العبارات كان ثمة شريحة من المعتقدات المذهبية حول الشرق ، وقد صيغت هذه المعتقدات من تجارب كثير من الأوروبيين ، الذين عكفوا على جوانب جوهرية من الشرق مثل الشخصية الشرقية ، والطغيان الشرقي ، والخواسية الشرقية ، وما إلى ذلك . وبالنسبة لأي أوروبي في القرن التاسع عشر - وفي اعتقادي أن الانسان يستطيع أن يقول هذا دون تقييد تقريباً - كان الاستشراق نظاماً من الحقائق كهذا - الحقائق بالمعنى الذي أعطاه نيتشه للكلمة . ومن ثمّ يصدق ، نتيجة لذلك ، أن كل أوروبي كان ، فيما يمكن أن يقوله عن الشرق ، عنصرياً عرقياً ، امبريالياً ، وإلى درجة كلية تقريباً ، عرقيّ التمرکز . ويمكن أن نخفف من حدة وخز المصنقات اللفظية اذا تذكرنا ، إضافة إلى ذلك ، أن المجتمعات البشرية ، أو على الأقل الثقافات الأكثر تقدماً ، نادراً ما منحت الفرد شيئاً عدا الامبريالية ، والعنصرية ، والتمرکز العرقي للتعامل مع الثقافات « الأخرى » .

وهكذا فقد دُعِمَ الاستشراق ودُعِمَ من قبل الضغوط الثقافية العامة التي كانت تميل إلى أن تزيد صلابه الحس بالتمايز بين الأجزاء الأوروبية والآسيوية من العالم . وما أطره هنا هو أن الاستشراق كان ، جوهرياً ، مذهباً سياسياً مورس إرادياً على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب ، الذي ساوى بين اختلاف الشرق وبين ضعفه .

قدمت هذه المقولة في أوائل الفصل الأول ، وكان غرض كل ما تبع ذلك من صفحات ، تقريباً ، أن يكون ، جزئياً ، تعزيزاً لها . وان مجرد وجود « حقل » كالاستشراق ، دون أن يوجد معادل مطابق له في الشرق نفسه ، ليوحي بالقوة النسبية لكل من الشرق والغرب . ثمة عدد هائل من الصفحات المكتوبة حول الشرق ، وهي تشير طبعاً الى درجة وقدّر من التفاعل مع الشرق

كبيرين ، بيد أن المؤشر الحاسم لقوة الغرب هو أنه لا مجال لمقارنة حركة الغربيين شرقاً (منذ نهاية القرن الثامن عشر) مع حركة الشرقيين غرباً . وحتى إذا أغفلنا حقيقة أن الجيوش ، وموظفي القنصليات ، والتجار ، والحملات العلمية ، وعلم الأثرية الغربية كانت دائماً تتجه إلى الشرق ، فإن عدد المسافرين من الشرق الاسلامي إلى أوروبا بين ١٨٠٠ و ١٩٠٠ نزر يسير بالقياس إلى عدد المسافرين بالاتجاه الآخر^(٢). وعلاوة ، فإن المسافرين الشرقيين في الغرب كانوا فيه من أجل أن يتعلموا منه ويفغروا أفواههم دهشة أمام ثقافة متقدمة ، أما أغراض المسافرين الغربيين في الشرق فقد كانت ، كما رأينا ، من طبيعة أخرى . وبالإضافة إلى هذا ، فقد قدر أن حوالي ٦٠,٠٠٠ كتاب تتعلق بالشرق الأدنى قد كتبت بين ١٨٠٠ و ١٩٥٠ في الغرب ؛ وليس ثمة ما يقارب هذا العدد أي مقارنة من الكتب الشرقية عن الغرب . فالاستشراق ، من حيث هو جهاز ثقافي ، هو عدوانية ، ونشاط ، ومحكمة ، وإرادة للحقيقة ، ومعرفة . والشرق وجد من أجل الغرب ، أو هكذا بدا لعدد لا يحصى من المستشرقين ، الذين كان موقفهم من الموضوع الذي اشتغلوا عليه إما أبوياً أو متعالياً صراحة - إلا إذا كانوا ، طبعاً ، أثريين ، وفي هذه الحالة كان الشرق « الكلاسيكي » رصيذاً مشرفاً لهم لا للشرق الحديث التعيس . كذلك كان ثمة ما يغذي عمل الباحث الغربي ويسمّنه ، وهو الوكالات والمؤسسات العديدة التي لم يكن لها ما يوازها في المجتمع الشرقي .

من الجلي أن مثل هذا الانعدام للتوازن بين الشرق والغرب هو وظيفة أدائية لأنساق تاريخية متغيرة . فخلال أيامه الذهبية ، سياسياً وعسكرياً ، من القرن الثامن إلى القرن السادس عشر ، سيطر الاسلام على كلا الشرق والغرب . وبعد ذلك انتقل مركز القوة باتجاه الغرب ؛ والآن ، في أواخر القرن العشرين ، يبدو أن هذا المركز يوجّه نفسه من جديد عائداً باتجاه الشرق . وقد توقف المسرد الذي قدمته في الفصل الثاني لاستشراق القرن التاسع عشر عند مرحلة مشحونة بشكل خاص ، في القسم الأخير من القرن ، لحظة كانت جوانب الاستشراق التي كثيراً ما كانت تعويقيّة ، وتجريدية ، وإسقاطية على وشك أن تكتسب حساً جديداً بروح الرسالة الدنيوية في خدمة الاستعمار الرسمي . وهذه اللحظة وذلك المشروع هما ما أريد أن أصفه الآن ، بشكل خاص لأنها سيفرشان لنا خلفية هامة لأزمات الاستشراق في القرن العشرين ولانبعاث القوة السياسية والعسكرية في الشرق .

كنت قد ألمحت ، في مناسبات عدة ، إلى الوشائج بين الاستشراق كجسد من الأفكار ، أو المعتقدات ، أو الشعيرات اللغوية ، أو المعرفة بالشرق ، وبين مدارس فكرية أخرى في الثقافة بشكل عام . ولقد كان أحد التطورات الهامة في استشراق القرن التاسع عشر تكرير الأفكار الجوهريّة حول الشرق - حواسيته ، وميله إلى الطغيان ، وعقليته المنحرفة ، وعادة غياب الدقة لديه ، وتحولها إلى تناسق مستقل مقبول دون تحدّ ؛ وهكذا فقد كان مجرد استخدام كاتب ما للفظّة شرقي إشعاراً كافياً لكي يحدد للقارىء هوية جسد معين من المعلومات حول الشرق . وكانت هذه المعلومات تبدو محايدة أخلاقياً وساريّة موضوعياً ، وكان يبدو أنها تمتلك

مكانة معرفية معادلة للمكانة التي يمتلكها التأريخ الزمني المتتابع أو الموقع الجغرافي . فالمادة الشرقية في شكلها الأكثر أساسية ، اذن ، لم تكن عرضة للانتهاك من قبل الاكتشافات التي يقوم بها إنسان ما ، ولم يبد أنها خضعت حتى مرة واحدة لتقييم جديد كلي . وبدلاً من ذلك ، فإن أعمال الباحثين المختلفين والكتاب التخليين في القرن التاسع عشر جعلت هذا الجسد الأساسي من المعرفة أكثر وضوحاً ، وأكثر تفصيلاً ، وأكبر حجماً - وأكثر تمايزاً من « الاستغراب » . ورغم ذلك ، فإن أفكار المستشرقين كانت قادرة على الدخول في تحالف مع النظريات الفلسفية العامة (كتلك النظريات المتعلقة بتاريخ الانسان والحضارة) والفرضيات الكونية الفضاضة ، كما يدعوها الفلاسفة أحياناً ، وقد كان المسهمون المحترفون في المعرفة الشرقية ، بأكثر من وجه ، حراساً على أن يصوغوا تشكيلاهم وأفكارهم ، وعملهم البحثي ، وملاحظاتهم الموزونة المعاصرة ، بلغة ومصطلح يشقان سريانها الثقافي من علوم وأنظمة فكرية أخرى .

التمييز الذي أقيمه هو ، في الواقع ، تمييز بين إيجابية لا واعية (وبالتأكيد عصية على اللمس) ، سوف أسميها الاستشراق الكامن ، ومختلف الآراء المعبر عنها حول المجتمع ، واللغات ، والآداب ، والتاريخ ، وعلم الاجتماع ، الشرقية ، وما إليها ، والتي سأسميها الاستشراق الظاهر . إن كل تغيير في المعرفة بالشرق ، مهما كان نوعه ، يحدث حصرياً تقريباً في الاستشراق الظاهر ؛ أما إجماعية الاستشراق الكامن ، واستقراره ، وقدرته على الاستمرار فهي نوعاً ثابتة لا تكاد تتغير. في أعمال كتاب القرن التاسع عشر الذين درستهم في الفصل الثاني ، يمكن تخصيص الفروق بين أفكار كاتب وآخر عن الشرق بأنها ، حصرياً ، فروق ظاهرة ، فروق في الشكل والأسلوب الشخصي ، وهي نادراً ما كانت فروقاً في المضمون . فلم يمس أي منهم انفصالية الشرق ، بشذوذيته المميزة ، ويتخلفه ، ولامبالاته الصامتة ، وبقابليته الأثوية للاختراق ، وبقابليته الكسولة للتطريق ؛ وذلك هو السبب في أن جميع الذين كتبوا عن الشرق ، من رينان إلى ماركس (من وجهة نظر عقائدية) أو من أكثر الباحثين صرامة ودقة (لين وساسي) إلى أكثر الخيالات حيوية (فلوير ونرفال) ، رأوا الشرق موضعاً يتطلب العناية الغربية ، وإعادة البناء الغربية ، بل حتى الخلاص الغربي . وقد وُجد الشرق مكاناً معزولاً عن التيار الرئيسي للتقدم الأوروبي في العلوم ، والآداب ، والفنون ، والاقتصاد والتجارة . وهكذا فقد بدت جميع القيم التي نُسبت إلى الشرق ، السيئة منها والمستحسن ، وظائف أدائية لاهتمام غربي رفيع التخصص بالشرق . وقد كان هذا الموضوع منذ حوالي الـ ١٨٧٠ (ا ت) وعبر القسم الأول من القرن العشرين - لكن لأعط عددًا من الأمثلة التي توضح ما أعنيه .

ارتبطت الأطروحات حول التخلف والانحطاط الشرقيين ، والتفاوت بين الشرق والغرب في أوائل القرن التاسع عشر ، بالأفكار السائدة حول الأسس الحيوية (علم الحياتية) للتفاوت العرقي . وهكذا وجدت التصنيفات العرقية القائمة في < كتاب > كوفيه مملكة الحيوان ، و< كتاب > غوبينو مقالة في التفاوت بين العروق الانسانية و< كتاب > روبرت نوكنس عروق

الانسان السوداء شريكاً رغبوا في الاستشراق الكامن . وإلى هذه الأفكار أضيفت أفكار داروينية من الدرجة الثانية ، بدأ أنها تؤكد السريان « العلمي » لتقسيم العروق إلى متقدمة ومتخلفة ، أو أوروية - آرية وشرقية - افريقية . وهكذا ، فإن قضية الامبريالية بأكملها، كما نوقشت في أواخر القرن التاسع عشر من قبل أنصار الامبريالية والمناوئين لها على حد سواء ، دفعت التقسيم الانماطي الشائني إلى عروق وثقافات ومجتمعات متقدمة وأخرى متخلفة (أو محكومة) خطوة إلى الامام . يطرح جون وُستليْك ، مثلاً ، في كتابه فصول في مبادئ القانون الدولي (١٨٩٤) ، منظومة تقول إن أقاليم الأرض المدعوة « غير متحضرة » (وهي لفظة تحمل ثقل الافتراضات الشرقية ، إلى جانب افتراضات أخرى) ينبغي أن تلحق أو تحتل من قبل القوى المتقدمة . وبطريقة مماثلة ، فإن أفكار كتاب مثل كارل بيترز ، ليوبولد دوسوسير ، وتشارلس فمبل تعتمد على ثنائية المتقدم المتخلف^(٣) التي أعُتِفَتْ ودُعِيَ إليها بقوة مركزية في استشراق القسم الأخير من القرن التاسع عشر .

كان الشرقيون ، جنباً إلى جنب مع الشعوب الأخرى التي وصفت بأنها متخلفة ، منحلة ، غير متحضرة ، وقاصرة عقلياً ، يعاينون ضمن إطار تألف من الختمية الحيوية < البيولوجية > والتأنيب الأخلاقي - السياسي . وربط الشرقي ، بهذه الصورة ، إلى عناصر في المجتمع الغربي (الجانحون، المجانين، النساء، الفقراء) بوصفهم جميعاً يشتركون في هوية أفضل وصف لها هو أنها أجنبية . ونادراً ما رُوي الشرقيون أو نظر اليهم ؛ بل لقد نُظِرَ عبرهم ، وحُلِّلوا لا كمواطنين ، أو حتى كبشر ، بل كمشكلات تتطلب الحل أو الحصر ضمن حدود أو الاحتلال - حين بدأت القوى الاستعمارية تشهق أراضيههم بشكل علني . والنقطة < المثارة هنا > هي أن مجرد تسمية شيء ما شرقياً شجعت حكماً تقييماً صادراً سلفاً وشبكت ، بالإشارة إلى الشعوب التي كانت تعيش في الامبراطورية العثمانية المتفسخة ، برنامجاً متضئناً للفعل .

فما دام الشرق ينتمي إلى عرق محكوم ، فقد كان ينبغي له أن يُحْكَم : لقد كان الأمر بهذه البساطة . ويتوفر المثل الكلاسيكي لمحاكمة كهذه ، ولفعل كهذا ، في كتاب غوستاف لوبون القوانين النفسية لتطور الشعوب (١٨٩٤) . لكن كان ثمة استعمالات أخرى للاستشراق الكامن . فإذا كانت هذه المجموعة من الأفكار قد أتاحت للمرء أن يفصل الشرقيين عن القوى المتقدمة ، المتحضرة ، وإذا كان الشرق « الكلاسيكي » قد أدى الغرض كمسوغ لكلا المستشرق ولتغافله الكامل عن الشرقيين المعاصرين فإن الاستشراق الكامن شجع كذلك < نحو > تصوّر ذكوري شاذ، كي لا نقول بغيبض، للعالم . وقد أشرت إلى هذا، بطريقة عابرة، فيما سبق من مناقشتي لرينان . لقد نظر إلى الذكر الشرقي في عزلة عن المجتمع الكلي الذي يعيش فيه والذي عاينه كثير من المستشرقين، مقتفين لين، بما يشبه الازدراء والخوف . وأبعد من ذلك، فإن الاستشراق نفسه كان ، حصراً ، إقليماً ذكورياً ؛ ومثل كثير من النقابات المهنية في العصر الحديث ، فقد عاين الاستشراق نفسه ومادة دراسته من خلال غمامات جنسوية . وذلك بَيِّنٌ في كتابات الرحالة والروائيين خاصة : فالنساء < فيها > عادة هنّ مخلوقات لقوة استيهامية لدى

الذكر . وهن يعبرن عن حواسية لا حدود لها ، كما أنهن يكدن يكن غيبات ، وهن ، فوق كل شيء ، رغويات وعلى استعداد .

وتمثل كشك هانم ، شخصية فلوير ، النموذج البدني لهذه الكاريكاتيرات ، التي كانت شائعة بما يكفي في روايات الجنس المكشوف (مثل رواية بيري لويس افرودايت) التي تستقي جذتها من الشرق لاكتساب الاثارة . وعلاوة ، فان التصور الذكوري للعالم ، في تأثيره على المستشرق الممارس ، يميل إلى أن يكون سكونياً ، متجمداً ، مثبتاً إلى الأبد . وتنكر على الشرق وعلى الشرقي ، < في هذا التصور > عين إمكانية التطور ، والتحول ، والحركة الانسانية ، بمعنى الكلمة الأعمق . وتوحد هوية الشرق والشرقي ، كنوعية معروفة و ، في نهاية المطاف ، لا متحركة أو لامتجة ، بنوع سىء من الأبدية : ومن هنا فحين يوصف الشرق باستحسان ، ترد عبارات مثل « حكمة الشرق » .

ولقد اتخذ هذا الاستشراق الذكوري السكوني أشكالاً متنوعة في أواخر القرن التاسع عشر ، إذ نُقل من تقييم اجتماعي ضمني إلى تقييم ثقافي مفخّم ، خصوصاً حين كان الاسلام موضوع المناقشة . ولقد هاجم مؤرخون ثقافيون محترمون ، مثل ليوبولد فون رانكه وجاكوب بيركهاردت ، الاسلام بعنف كأنهم كانوا يتعاملون لا مع تجريد من التشبيه التجسيمي ، بل مع ثقافة سبأ - دينية يمكن إصدار تعميمات عميقة حولها واعتبارها مسوغة : ففي كتابه تاريخ العالم ، (١٨٨١ - ١٨٨٨) تحدث رانكه عن الاسلام واصفاً هزيمته أمام الشعوب الجرمانية - الرومانية ، وفي « شذرات تاريخية » (ملحوظات غير منشورة ، ١٨٩٣) تحدث بيركهاردت عن الاسلام < كشيء > بائس عارٍ ، وتافه^(٤) . وقد قام بمثل هذه العمليات الفكرية بمهارة وحماسة أبلغ بكثير ، أوسفالد أسبنغلر الذي تملأ أفكاره حول شخصية مجوسية (المثل الأعلى عليها المسلم الشرقي) كتابه تدهور الغرب (١٩١٨ - ١٩٢٢) و « علم تركيب الثقافات » الذي يدعو اليه هذا الكتاب . وكان ما اعتمدت عليه هذه المفهومات للشرق المنتشرة انتشاراً واسعاً ، غياب الشرق شبه الكلي في الثقافة الغربية المعاصرة كقوة أحسن بها < الغرب > وجربها إحساساً حقيقياً أصيلاً . ولقد ظل الشرق دائماً في الغرب ، ولعدد من الأسباب البينة ، في موقع الخارجي والشريك الضعيف المحتوى في آن واحد . ولئن كان الدارسون الغربيون قد وعوا الشرقيين المعاصرين أو الحركات الفكرية والثقافية الشرقية إلى أي حد ، إنهم تصوروها إما ظلاً صامتاً ينتظر المستشرق لكي يبه الحياة ، ويدخله الواقع ، أو نمطاً من البروليتاريا الثقافية والفكرية النافعة لنشاط المستشرق التفسيري الجليل ، وضرورياً لأدائه لدوره كقاضي فائق ، وإنسان متفقه ، وكإرادة ثقافية قوية . وأقصد هنا إلى القول بأن الشرق ، في المناقشات التي تناول الشرق ، غياب مطلق : بينما يحس المرء المستشرق وما يقول حضوراً < مطلقاً > ؛ بيد أن علينا ألا ننسى أن حضور المستشرق يصبح ممكناً بسبب غياب الشرق الفعلي . وتعرض حقيقة الإبدال والازاحة هذه ، كما ينبغي أن تسمى ، المستشرق نفسه لشيء من الضغط لكي يقلص الشرق في عمله ، حتى بعد أن يكون قد نذر قدراً كبيراً من الوقت من أجل إضاءته وشرحه . بأي طريقة أخرى

يستطيع المرء أن يوضح وجود نتائج دراسي رئيسي من النمط الذي يرتبط في أذهاننا ببوليس فيلهاروزن وتيودور نولدكه ثم وجود تلك التقارير العارية ، الكاسحة ، التي تطفئ عليه ، وتشوه بصورة كلية تقريباً ، سمعة موضوع دراستهما المختار . وهكذا كان في وسع نولدكه أن يعلن عام ١٨٨٧ أن خلاصة عمله كله ، كمستشرق ، كانت تأكيد رأيه في « المنزلة الوضيعة » للشعوب الشرقية^(٥) . وقد كان نولدكه ، مثل كارل بكر ، هيليني النزوع ، أظهر حبه لليونان ، بطريقة تثير الاستغراب هي إظهار كره لا ريب فيه للشرق ، الشرق الذي كان ، بعد كل حساب ، موضوع دراسته كباحث .

تقوم دراسة جاك فاردنبرغ القيمة والذكية جداً للاستشراق ، الاسلام في مرآة الغرب ، اكتناها خمسة خبراء مهمين كصانعين لصورة معينة للاسلام . واستعارة الصورة - المرأة التي يستخدمها فاردنبرغ < لوصف > الاستشراق في اواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، دقيقة ملائمة . ففي عمل كل من المستشرقين البارزين < الذين يدرسههم > ، ثمة رؤيا للاسلام على درجة عالية من التحيز ، بل حتى من العدائية لدى أربعة منهم ، كما لو أن كل كاتب منهم رأى الاسلام انعكاساً لضعفه الخاص المختار . وقد كان كل منهم متفهماً بعمق ، كما كان أسلوب إسهامه فريداً .

وفي مجموعهم ، يمثل المستشرقون الخمسة الأفضل والأقوى في تراث < الاستشراق > خلال الفترة الواقعة ، بصورة تقريبية ، بين الـ ١٨٨٠ (١٠) وسنوات ما بين الحربين < العالميتين > . غير أن تقدير إغناز غولدتسيهر لتسامح الاسلام بإزاء الديانات الأخرى أفسده كرهه لتشيبة محمد التجسيمية ولللاهوت الاسلام وفقه المفرطين في الخارجية ؛ كما أفسد اهتمام دنكن بلاك ماكدونلذ بتقوى الاسلام وسنيته تصوره لما اعتبره مسيحية الاسلام المهرطقة : أما كارل بكر فقد جعله فهمه < الخاص > لحضارة الاسلام يرى هذه الحضارة بوصفها لا متطورة إلى درجة مؤسسية ؛ كذلك قادت دراسات سي . سنوك هيرغرونج ، التي بلغت درجة عالية من التشذيب واللفظ ، للتصوف الاسلامي (الذي اعتبره الجزء الأساسي من الاسلام) هذا الكاتب إلى < إصدار > حكم قاس على محدوديات التصوف الاسلامي الشالّة ؛ أما توحد الهوية الفائت لدى ماسينيون مع اللاهوت الاسلامي ، والشبوب العاطفي الصوفي ، والفن الشعري ، فقد جعله إلى درجة تثير الاستغراب الفضولي عاجزاً عن أن يغفر للاسلام ما اعتبره هو ثورة الاسلام المحافظة بعمق ضد فكرة التجسد (المسيحي) . و < هكذا > فإن الفروق الظاهرة بين مناهج < هؤلاء الكتاب > تغدو < في النهاية > أقل أهمية من إجماعهم الاستشراقي على < طبيعة > الاسلام : دونية كامنة^(٦) .

ولدراسة فاردنبرغ فضيلة إضافية هي أنها تظهر أن هؤلاء الباحثين الخمسة اشتركوا في تراث فكري ومنهجي كانت وحدته فعلاً عالمية . فمنذ المؤتمر الأول للمستشرقين عام ١٨٧٣ ، عرف الباحثون في هذا الحقل أعمال بعضهم بعض وأحسوا حضور بعضهم بعضا بصورة شديدة المباشرة . لكن ما لا يؤكد فاردنبرغ إلى درجة كافية هو أن معظم

مستشرفي أواخر القرن التاسع عشر كانوا مشدودين إلى بعضهم بعضاً سياسياً كذلك . فقد انتقل سنوك هيرغرونج مباشرة من دراسته للإسلام ليشغل منصب مستشار للحكومة الهولندية في الشؤون < الادارية > لمستعمراتها الأندونيسية المسلمة ؛ كما كان ماكدونلد وماسينيون يستشاران على صعيد واسع ، من قبل الادارات الاستعمارية ، كخبيرين بالقضايا الاسلامية ، من شمالي افريقيا إلى الباكستان ؛ وكما يقول فاردنبرغ (لكن بإيجاز مفرط) فان الباحثين الخمسة في وقت ما ، صاغوا رؤيا للإسلام كان لها تأثير واسع على الدوائر الحكومية عبر العالم الغربي < بأكمله >^(٧) . وينبغي أن نضيف الى ملاحظة فاردنبرغ أن هؤلاء الخمسة الباحثين كانوا يكملون ، ويوصلون إلى الدرجة المطلقة من التشذيب والتنقية المحسوسين ، الميل < البارز > منذ القرن السادس عشر والسابع عشر إلى معالجة الشرق لا كمشكلة مكتنية غامضة وحسب بل - بعبارة ماسون - أو رسل - كـ « اقتراح جاد للتمثل الكافي الفعلية للشرق والمعرفة بما هو شرقي ، لقيمة اللغة لاختراق العادات والفكر ، ولاجتلاء حتى أسرار التاريخ . »^(٨)

تحدثت سابقاً عن الاشتغال على الشرق وتمثله ، كما مورسا من قبل كتاب في اختلاف دانتني وديرييلو . وجلي أن ثمة فرقاً بين هذه الجهود وبين ما كان قد أصبح ، مع نهاية القرن التاسع عشر ، مشروعاً أوروبياً ثقافياً ، وسياسياً ، ومادياً ضخماً وصلباً وبحق . ولم يكن التدافع الاستعماري نحو أفريقيا في القرن التاسع عشر بأي شكل مقصوداً على افريقيا ، طبعاً . كما أن اختراق الشرق لم يكن كلية فكرة تالية مفاجئة ، واحتدامية ، بعد سنوات من الدراسات الباحثة لآسيا . بل إن ما ينبغي علينا أن نواجهه هو عملية طويلة وبطيئة من المصادرة التملكية التي حوّلت بها أوروبا نفسها ، أو حوّلت الوعي الأوروبي للشرق نفسه ، من كونه نصياً وتاملياً إلى كونه إدارياً ، واقتصادياً ، بل حتى عسكرياً . ولقد كان التغير الجوهري تغيراً فضائياً وجغرافياً ، أو كان ، بالأحرى ، تغيراً في نوعية الادراك الجغرافي والفضائي المتعلق بالشرق . وكانت التسمية الضاربة في القدم للفضاء الجغرافي الواقع إلى الشرق من أوروبا بـ « الشرقي » سياسية في جانب منها ، ومذهبية في جانب ، وتحليلية في جانب ثالث : ولم تكن تتضمن ترابطاً ضرورياً بين التجربة الفعلية للشرق والمعرفة بما هو شرقي ، ومن المؤكد أن دانتني وديرييلو لم يزعموا لأفكارهما الشرقية سوى أنها كانت موثقة بتراث طويل متفقه (لا بتراث وجودي) . أما حين يناقش الشرق لين ، ورينان ، وبيرتن ، وبضع المئات من الرحالة والباحثين الأوروبيين في القرن التاسع عشر ، فان في وسعنا أن نلاحظ على الفور موقفاً أكثر حميمية بل أكثر تملكية بكثير بازاء الشرق والأشياء الشرقية . ولقد كان الفضاء الجغرافي للشرق - في الشكل البعيد الكلاسيكي والنائي زمنياً غالباً والذي أعاد به المستشرق بناء الشرق ، وفي الشكل الفعلي بدقة الذي عيش فيه الشرق الحديث ، ودُرس أو تُحْيَل - قد اخترق ، أو صيغ ودرس ، وامتلك . وقد حوّلت التأثير المتراكم لعقود من المعالجة الغربية السيادة الشرق من فضاء أجنبي إلى فضاء استعماري . ولم يكن الأمر المهم في القسم الأخير من القرن التاسع عشر < السؤال > عما إذا كان الغرب قد اخترق الشرق وتملكه ، بل بالأحرى كيف شعر البريطانيون والفرنسيون أنهم فعلوا ذلك .

كان الكاتب البريطاني عن الشرق ، وإلى درجة أبعد الإداري الاستعماري البريطاني ، يتعامل مع أرض لم يكن ثمة من شك في أن قوة بريطانيا فيها كانت بحق تتصاعد وتنمو ، رغم أن سكانها الأصليين ، كانوا ، ظاهرياً ، أكثر انجذاباً إلى فرنسا وسبل التفكير الفرنسية . أما من حيث الفضاء الفعلي للشرق ، فإن انكلترا كانت هناك حقيقة ، بينما كانت فرنسا غائبة عنه ، فيما عدا كونها مغوية متقلبة تغوي الساذجين الشرقيين الجهلة . وليس ثمة من إشارة أكثر تعبيراً عن هذا الفرق النوعي في المواقف الفضائية من النظر إلى ما قاله لورد كرومر في الموضوع ، الذي كان قريباً إلى قلبه قريباً خاصاً :

إن الأسباب التي تجعل الحضارة الفرنسية ذات درجة خاصة من الجاذبية بالنسبة للأسويين وسكان شرقي المتوسط < الليفانت > واضحة ؛ وفي واقع الأمر ، أن هذه الحضارة أكثر جاذبية من حضارتها انكلترا والمانيا ، بل أنها ، علاوة ، أكثر سهولة للتقليد . قارن بين الانكليزي الحبي . الذي لا يظهر < انفعالاته > ، بحصريته الاجتماعية وعاداته العزولية ، مع الفرنسي المفعم حيوية والمدائني ، الذي لا يعرف معنى لكلمة الحياء ، والذي يبدو بعد عشر دقائق على علاقة صداقة حميمة مع أي انسان يحدث أن يلقاه صدفة .

إن شبه المتعلم الشرقي لا يدرك أن الأول < الانكليزي > يمتلك ، مهما حدث ، فضيلة الاخلاص ، بينما يقوم الثاني غالباً بتمثيل دور . و < الشرقي > ينظر إلى الانكليزي ببرود ، لكنه يندفع إلى أحضان الفرنسي . »

وبعد ذلك ، تنمو الاشارات الجنسية بصورة طبيعية نوعاً . فالفرنسي ابتسامات خاصة ، وفطنة وسرعة بديهة ، ورشاقة . وأزبائية ؛ أما الانكليزي فمتثاقل دؤوب بيكوني ، دقيق . وتقوم دعوى كرومر ، طبعاً ، على الصلابة الانكليزية في مقابل الإغوائية الفرنسية دون أي حضور فعلي في الواقع المصري . يتابع كرومر قائلاً :

« هل ثمة ما يثير المفاجأة في أن المصري ، بملكته الفكرية الخفيفة ، يعجز عن أن يرى أن مغالطة ما تكمن غالباً في جذور تفكير الفرنسي ، أو أنه يفضل اللمعان السطحي عند الفرنسي على تشاقلية الانكليزي أو الالمانى غير الجذابة ؟ انظر ، من جديد ، إلى الكمال النظري لنظم الادارة الفرنسية التي يبدو ظاهرياً أنها موضوعة لمواجهة كل طارئ . يمكن أن يطرا . وقارن هذه الملامح مع أنظمة الانكليزي العملية ، التي تضع القواعد لبضع من النقاط الرئيسية ، وترك كمية ضخمة من التفاصيل للتقدير الفردي . إن نصف المتعلم المصري ليفضل ، بشكل طبيعي ، نظام الفرنسي لأنه ، من جميع النواحي الخارجية ، أكثر كمالاً وأكثر سهولة في التطبيق . والمصري ، علاوة ، يخفق في أن يرى أن الانكليزي يرغب في إحكام نظام يلائم الحقائق التي عليه أن يتعامل معها ، فيما يستند الاعتراض الرئيسي على تطبيق الاجراءات الادارية الفرنسية في مصر إلى أن الحقائق ينبغي ، في الغالب ، أن تتكيف مع النظام الجاهز مسبقاً . »

وما دام ثمة حضور بريطاني حقيقي في مصر ، وما دام هذا الحضور كما يرى كرومر قائماً لا من أجل أن يدرب العقل المصري بقدر ما هو قائم من أجل أن « يخلق شخصيته ويشكلها » فانه

ينتج عن ذلك أن الجاذبية الزائلة للفرنسي هي جاذبية الغادة الجميلة ذات « السحر المصطنع الى حد » ، أما جاذبية البريطاني فانها تنتمي إلى « سيدة رزينة ، متقدمة في السن ذات قيمة أخلاقية ربي كانت أعظم ، لكنها ذات مظهر خارجي ، أقل لذاعة »^(٩) .

يستوطن التضاد الذي يقيمه كرومر بين المربة البريطانية الصلدة وبين الكاعب الفرنسية اللعوب موقع إنكلترا الامتيازي في الشرق ، « إن الحقائق التي على < الانكليزي > أن يتعامل معها » أكثر تعقيداً وتشابكاً وإثارة للإهتمام عموماً ، بحكم كونها في يد انكلترا ، من أي شيء بمقدور الفرنسي الرثبقي أن يشير إليه . وبعد سنتين من نشر كتابه مصر الحديثة (١٩٠٨) هُوم كرومر فلسفياً في < كتابه > الاستعمار القديم والحديث . وقد بدا الاستعمار البريطاني لكرورمر ، بالمقارنة مع الاستعمار الروماني بسياساته التمثيلية القمعية ، مفضلاً ، رغم كونه أكثر هلهلة نوعاً . لكن البريطانيين كانوا ، فيما يتعلق بنقاط معينة ، واضحين وضوحاً تاماً حتى لو بدت امبراطوريتهم « بطريقة فاقمة ، مهلهلة ، لكنها أنجلو- ساكسونية بشكل مميز نمطي » حائرة بين « إحدى قاعدتين - احتلال عسكري واسع أو مبدأ القومية [للعروق المحكومة] . » بيد أن هذه الحيرة كانت في نهاية المطاف جامعية نظرية ، لأن كرومر وبريطانيا نفسها في الواقع العملي كانا قد اختارا الوقوف ضد « مبدأ القومية » . ثم أنه كان ثمة أشياء أخرى تنبغي ملاحظتها . إحداها أن الامبراطورية لم تكن ليُتخلى عنها . والأخرى أن الزواج المتبادل بين السكان الأصليين والانكليز لم يكن مستحسناً . وثالثها - وأهمها - أن كرومر تصور أن الحضور الامبريالي البريطاني في المستعمرات الشرقية ترك أثراً باقياً ، كي لا نقول زلزالياً ، على العقول والمجتمعات ، في الشرق . وتكاد الاستعارة التي اختارها كرومر للتعبير عن هذا التأثير أن تكون لاهوتية ، فقد كانت فكرة الاختراق الغربي لمساحات الشرق الشاسعة بالغة القوة والتجذر في ذهن كرومر . لذلك قال « إن البلاد التي عُبِّرَتْ عليها مرة أنفاسُ الغرب - المثقلة بالفكر العلمي ، والتي تركت عليها هذه الأنفاس في عبورها علامةً قادرةً على البقاء ، لا يمكن أن تعود كما كانت من قبل »^(١٠) .

على أية حال ، كان كرومر على أصعدة كهذه أبعد ما يكون عن الذكاء الأصيل ، فقد كان ما رآه والطريقة التي عبر بها عنه شيئاً متداولاً بين زملائه في كلا المؤسسة الامبريالية ومجتمع المفكرين . وهذا الاجماع صحيح إلى درجة تستحق اللحظ فيها يخلص زملاء كرومر نواب الملك ، كيرزن ، وسوَرْتَهام ، ولوغرْد . وقد تحدث لورد كيرزن ، بشكل خاص ، دائماً باللغة الامبريالية السائدة . وإلى حد أكثر بروزاً حتى من كرومر ، حدد كيرزن العلاقة بين بريطانيا والشرق في إطار الامتلاك ، في إطار فضاء جغرافي واسع يمتلكه كلية سيّد مستعمر كفوء . وقد قال إن الامبراطورية بالنسبة له كانت لا « موضوعاً للطموح » بل « أولاً ، وإلى الدرجة القصوى حقيقة تاريخية ، وسياسية ، واجتماعية عظيمة » . وفي ١٩٠٩ ذكّر الوفود المشاركة في اجتماع مؤتمر الصحافة الامبراطوري في اكسفورد بـ « أننا ندرّب هنا ونبعث اليكم حكامكم وإدارييكم ، وقضاةكم ، ومعلميكم ووعاظكم ، ومحاميكم » . وقد كان لهذه النظرة التعليمية

تقريباً للامبراطورية ، بالنسبة لكيرزن ، وضعية اطارية محدّدة في آسيا التي جعلت المرء ، كما عبر مرة ، « يقف ويفكر » :

« أحب أحياناً أن أصوّر لنفسي هذا النسيج الامبراطوري العظيم في صورة بنية هائلة تشبه « قصراً للفن » من قصور تينسون ، قصرأ ، أساساته في هذه البلاد ، حيث وضعت وينبغي أن يحتفظ بها على أيد بريطانيا ، لكن المستعمرات تشكّل أعمدته ؛ وعالياً فوق كل شيء آخر يسبح الاتساع الهائل لقبة آسيوية »^(١١) .

وكان كيرزن وكرومر معاً ، وفي ذهنيها هذا القصر التينسوني للفن ، عضوين متحمسين في لجنة دوائية شكلت عام ١٩٠٩ لتمارس الضغط من أجل خلق مدرسة للدراسات الشرقية . وعدا عن ملاحظته الأسيانية بأنه لو كان يتقن اللغة المحكية لكان ذلك أعانه خلال « جولاته في الهند زمن المجاعة » قدم كيرزن الحجج من أجل إنشاء الدراسات الشرقية بوصف ذلك جزءاً من المسؤولية البريطانية تجاه الشرق . وفي ٢٧ أيلول ١٩٠٩ أخبر مجلس اللوردات بأن :

« ألفتنا ، لا لغات شعوب الشرق وحسب ، بل لعاداتهم ، ومشاعرهم ، وتقاليدهم ، وتراثهم ، وتاريخهم ، ودياناتهم ، ومقدّرنا على فهم ما يمكن تسميته عبقرية الشرق ، هما الأساس الوحيد الذي يحتمل أن يجعلنا قادرين على أن نحفظ في المستقبل بالموقع الذي لنا . وما من خطوة يمكن أن نحظى لتعزيز هذا الموقع يمكن أن تعتبر غير جدية بعناية حكومة جلالة أو بمناظرة في مجلس اللوردات » .

وبعد ذلك بخمس سنوات ، في مؤتمر عقد في مانشن هاؤس حول الموضوع ، وضع كيرزن النقاط على الحروف . لم تكن الدراسات الشرقية كماليات فكرية ، بل كانت ، كما قال : -

« التزاماً امبراطورياً عظيماً ، ففي رأبي أن تأسس مدرسة كهذه [لِلدراسات الشرقية - وهي المدرسة التي أصبحت فيما بعد مدرسة جامعة لندن للدراسات الشرقية والافريقية] في لندن هو جزء ضروري من تأييد الامبراطورية . إن الذين قضوا مائة من السنوات في الشرق ، بصفة أو بأخرى ، والذين يعتبرون ذلك الجزء الأعظم سعادة من حياتهم ، ويؤمنون بأن العمل الذي قاموا به هناك ، كبيراً كان أو صغيراً ، هو أسمى درجات المسؤولية التي يمكن أن توضع على عاتق انكليزي ، ليشعرون بأن ثمة فجوة في اعداداتنا القومية ينبغي ، بتأكيد ، أن تسد ، وأن أولئك الذين يشاركون ، من العاملين في مدينة لندن* ، في سدّ هذه الفجوة عن طريق الدعم المالي أو أي شكل آخر من العون الفعال والعمل ، يؤدون واجباً وطنياً تجاه الامبراطورية ويعلون شأن قضية الانسان والمشاعر الطيبة بين بني البشر »^(١٢) .

وتنبع أفكار كيرزن عن الدراسات الشرقية ، إلى حد بعيد جداً ، بصورة منطقية من

* « المدينة » ، بالتعريف ، هي مركز المؤسسة المالية في لندن .

حوالي قرن من الادارة النفعية البريطانية للمستعمرات الشرقية ، ومن الفلسفة المتعلقة بهذه المستعمرات .

وقد كان تأثير بنتام < والأخوين > مِلْ على الحكم البريطاني في الشرق (وبخاصة الهند) تأثيراً عميقاً ، وكان فعالاً في الاستغناء عن الافراط في التنظيم والابتداع ، وبدلاً من ذلك ، كما أظهر إردك سْتُوْكْسْ بصورة مقنعة ، فقد اندمجت النفعية مع تراث الحرية والايفانجيلية اذ أكدت فلسفات الحكم البريطاني في الشرق على الأهمية العقلانية لجهاز تنفيذي قوي مسلح بتشريعات قانونية وقضائية مختلفة ، ونظام من المذاهب حول أمور كالحدود وأجور الأراضي ، وسلطة امبراطورية مشرفة غير قابلة للتقليص ، في كل مكان^(١٣) . و كان حجر الزاوية في النظام كله معرفة بالشرق مصفاة باستمرار . بحيث أن تسارع حركة المجتمعات التقنية وتحولها إلى مجتمعات تجارية لن يؤدي إلى خسارة في السيطرة البريطانية الأبوية ، أو خسارة في العائدات المالية . على أي حال ، حين أشار كيرزن ، بطريقة تكاد تحلو من الأناقة ، إلى الدراسات الشرقية باعتبارها « الأثاث الضروري للامبراطورية » فقد كان يضع في صورة سكنوية الصفقات التي أتم بها الانكليز والسكان الاصليون تبادلاتهم التجارية وحافظوا على مواقعهم ، فقد كان الشرق منذ أيام سيروليم جُونز ، في آن واحد ، المكان الذي حكمته بريطانيا وما عرفته بريطانيا عنه . وكان التطابق بين الجغرافيا والمعرفة والقوة ، وبريطانيا دائماً في موقع السيد ، كاملاً . فان يكون المرء قد قال ، كما فعل كيرزن مرة . « إن الشرق جامعة لا يحصل الدارس فيها أبداً على شهادته » هو طريقة أخرى للقول إن الشرق كان يتطلب وجود المرء فيه بصورة أبدية نوعاً^(١٤) .

لكنها ، كانت هناك القوى الأوروبية الأخرى ، وبينها فرنسا وروسيا ، التي جعلت الوجود البريطاني دائماً وجوداً مهدداً (ربما هامشياً) . وقد كان كيرزن يعي بالتأكيد أن جميع القوى الغربية الرئيسية كانت تشعر بازاء العالم شعور بريطانيا بازائه . وقد كان تحويل الجغرافية من موضوع « ممل ومتحذلقل » - وهي عبارة كيرزن عما كان الآن قد سقط من الجغرافية كموضوع جامعي - إلى « أكثر العلوم مدائنية » دليلاً بالضبط على وجود ذلك النزوع الغربي الشائع . ولم يقم كيرزن باخبار الجمعية الجغرافية ، التي كان رئيساً لها ، عام ١٩٠٩ بما يلي لغير ما سبب :-

« لقد حدثت ثورة مطلقة ، لا في طريقة تعليم الجغرافية ومناهجه فقط ، بل في التقدير الذي تلقاه لدى الرأي العام . فنحن اليوم نعتبر المعرفة الجغرافية جزءاً أساسياً من المعرفة بصورة عامة . وبدعم من الجغرافية ، لا بأي طريقة أخرى ، يتاح لنا أن نفهم عمل القوى الطبيعية العظيمة ، وتوزيع السكان ، ونمو التجارة ، وتوسيع الحدود ، وتطور الدول ، والانجازات لرائعة للطاقت الانسانية في مظاهرها المتنوعة . ونحن نعتز بالجغرافية كوصيفة للتاريخ والجغرافية ، أيضاً ، علم من أخوات الاقتصاد والسياسة ؛ وإنه معروف لكل من حاول أن يدرس الجغرافية منا أنك لحظة تشذ من حقل الجغرافية تجد نفسك عبر حدود علوم الأرض (الجيولوجية) ، وعلم الحيوان ، وعلم الأعراق (أنثولوجي) ، والكيمياء والفيزياء وجميع العلوم النَّسَّيَّة تقريباً . ولذلك فان لدينا المسوغ للقول بأن الجغرافية أحد العلوم الأولى ،

والأهم ، وأنها جزء من التجهيزات الضرورية لتحقيق تصور سليم للمواطنة ، وأنها عنصر مساعد لا غنى عنه لانتاج رجل الشؤون العامة . » (١٥)

كانت الجغرافية ، جوهرياً ، الأساس المادي للمعرفة بالشرق ، وقد قامت جميع خصائص الشرق المميزة الكامنة واللامتغيرة على جغرافيته وتجدّرت فيها . وهكذا ، فمن جهة أولى ، غدّى الشرق الجغرافي مكانه ، وضمن خصائصهم ، وحدّد خصوصيتهم ، ومن جهة أخرى ، استجدى الشرق الجغرافي اهتمام الغرب حتى حين كان الشرق شرقاً والغرب غرباً - بوحدة من هذه المفارقات الضدية التي تنكشف عنها في كثير من الأحيان المعرفة المنظّمة . وكانت مدائنية الجغرافيا في ذهن كيرزُن هي أهميتها الكونيّة للغرب بأكمله ، الذي كانت علاقته ببقية العالم علاقة تشبّه صريح : بيد أن الشبهة الجغرافية كانت أيضاً قادرة على أن تتلبس الحياذ الأخلاقي الذي يتصف به حافز معرفي للاكتشاف وللإستقرار ، وللكشف - كما يحدث حين يعترف مارلو في قلب الظلمة أن في نفسه شيوهاً عاطفياً بإزاء الخرائط :

« كنت أحدّق لساعات إلى أميركا الجنوبية ، أو إفريقيا ، أو استراليا ، وأغيب في أبعاد الاستكشاف كلها . وفي ذلك الوقت كان ثمة فضاءات خالية كثيرة على الأرض وحين كنت أرى واحداً يبدو جذاباً بشكل خاص على الخريطة (لكنها جميعاً تبدو كذلك) كنت أضع إصبعي عليه وأقول ، حين أكبر سأذهب إلى هناك » (١٦) .

قبل أن يقول مارلو هذا بسبعين سنة أو ما يقاربها ، لم يُقلق لامارتين أن ما كان على الخريطة فضاء خالياً كان مسكوناً من قبل سكان أصليين ، كما لم يكن ثمة من تحفظ ، فطرياً ، في ذهن إمر دو فانتل ، المرجع الثقة السويسري - البروسي في القانون الدولي حين دعا الدول الأوروبية في سنة ١٧٥٨ الى تملك الأراضي التي لا تسكنها سوى قبائل رحل وحسب (١٧) .

وكان المهم هو أن يسبغ الوقار والعزّة على الفتح البسيط عن طريق فكرة ما ، ان تحال الشبهة لاكتساب فضاء جغرافي أرحب إلى نظرية حول العلاقة الخاصة بين الجغرافية ، من جهة ، وبين الشعوب المتحضرة أو غير المتحضرة ، من جهة أخرى . لكنها كان ثمة إسهام فرنسي متميز أيضاً في هذه العقلنات .

مع نهاية القرن التاسع عشر ، تطابقت الظروف السياسية والفكرية في فرنسا بما يكفي لجعل الجغرافية والمضاربة الجغرافية (بالمعنيين اللذين تمتلكنهما الكلمة) طريقة قومية متمعة لتزجية الفراغ . وكان المناخ العام للرأي في أوروبا ملائماً ؛ كما كانت نجاحات الامبريالية البريطانية بالتأكيد تشهد شهادة كافية لمجزاتها . ومع ذلك ، فإن بريطانيا كانت قد بدت دائماً بالنسبة لفرنسا وللمفكرين الفرنسيين بالموضوع وكأنها تسدّ الطريق حتى أمام نجاح نسبي لدور امبريالي فرنسي في الشرق . وقبل الحرب الفرنسية - البروسية كان ثمة قدر كبير من التفكير السياسي الرغبوي حول الشرق وهو تفكير لم يكن مقصوداً على الشعراء والروائيين . ها هوذا سان - مارك

جيراردان ، مثلاً ، يكتب في مجلة العالمين* في ١٥ آذار ١٨٦٢ : -

« إن لدى فرنسا الكثير > مما يجب < أن تفعله في الشرق ، لأن الشرق يتوقع منها الكثير . بل إن الشرق ليطالب منها حتى أكثر مما تستطيع أن تفعله : فالشرق سيعهد لفرنسا عن طيب خاطر بالمسؤولية الكاملة عن مستقبله ، مما سيشكل خطراً كبيراً على فرنسا وعلى الشرق . أما على فرنسا فلأنها ، بسبب من استعدادها لتبني قضايا الشعوب المعذبة ، غالباً ما تأخذ على عاتقها أكثر مما تستطيع أن تحقق من التزامات . وأما بالنسبة للشرق ، فلأن أي شعب ينتظر مصيره من الخارج لن يكون أبداً إلا حالة قلق ، ولأنه ليس ثمة من خلاص للأمم إلا ذلك الخلاص الذي تصنعه لأنفسها . » (١٨) .

كان دزرائيلي سيقول دون شك ، كما قال مراراً ، عن آراء كهذه ، أن فرنسا ليس لها إلا « مصالح عاطفية » في سورية (وهي « الشرق » الذي عنه كان جيراردان يكتب) . وكانت اختلاقية « السكان الذين يقاسون » طبعاً قد استخدمت من قبل نابليون حين حاول استمالة المصريين باسمهم > للثورة < ضد الأتراك ومن أجل الاسلام . وكان السكان المقاسون في الشرق أثناء الثلاثينات ، والاربعينات ، والخمسينات ، والستينات يقتصرون على الاقليات المسيحية في سورية . ولم يكن ثمة من سجل لكون « الشرق » يسترحم فرنسا من أجل خلاصه . وكان سيكون أكثر صدقاً أن يقال إن بريطانيا قد اعترضت طريق فرنسا في الشرق . ذلك أنه حتى اذا كانت فرنسا قد شعرت شعوراً صادقاً أصيلاً بالتزام تجاه الشرق (وكان ثمة فرنسيون شعروا بذلك) فلم يكن في وسع فرنسا أن تفعل إلا القليل لتقف حاجزاً بين بريطانيا والكتلة الهائلة من الأرض التي سيطرت عليها من الهند إلى المتوسط .

كان بين النتائج الأكثر أهمية لحرب ١٨٧٠ في فرنسا الازدهار الضخم للجمعيات الجغرافية وتجدد المطالبة بقوة بالحصول على > مزيد من < البقاع . وفي نهاية ١٨٧١ أعلنت الجمعية الجغرافية الباريسية أنها لم تعد مقصورة على « التكهن العلمي » وحثت المواطنين « ألا ينسوا أن غلبتنا السابقة تعرضت للتحدي يوم تخليتنا عن المنافسة في هزيمة الحضارة البربرية » . وأكد غليوم ديبينغ ، أحد قادة ما صار يعرف باسم الحركة الجغرافية عام ١٨٨١ ، أنه خلال حرب ١٨٧٠ « كان معلم المدرسة هو المنتصر » قاصداً أن الانتصارات الحقيقية كانت انتصارات الجغرافية العلمية البروسية على الهلهلة الاستراتيجية الفرنسية . وقد رعت المجلة الرسمية الحكومية عدداً بعد عدد تتمركز حول فضائل الاستكشافات الجغرافية والمغامرة الاستعمارية (وأرباحهما) ؛ وكان في وسع المواطن أن يتعلم في عدد واحد من مقالة دوليسبس عن « الفرص المتاحة في افريقيا » ومن مقالة غارنيير عن « استكشاف النهر الأزرق » ، وسرعان ما أفسحت الجغرافية العلمية المكان « للجغرافيا التجارية » ، إذ بدأ الارتباط بين الكبرياء القومية

في الانجاز العلمي والحضاري وبين الدافع الأولي للربح يُدفع قُدماً لِيُحوَّل إلى دعم للاكتساب الاستعماري - وبكلمات أحد المتحمسين « شكَّلت الجمعيات الجغرافية من أجل أن تكسر قيد السحر القاتل الذي يشدنا إلى شواطئنا » . ودعماً لهذا البحث المحرَّر فقد نسجت شتى أنواع المخططات ، بما فيها تجنيد جول فُرن - الذي جلا « نجاحه الذي لا يصدق » كما وصف ، العقل العلمي في ذروة ساحقة من ذرى الاستدلال المنطقي - ليقود « حملة حول العالم للاستكشاف العلمي » ، وخطة لخلق بحر هائل جديد جنوب شواطئ شمال افريقيا . بالاضافة إلى مشروع « لربط » الجزائر بالسنگال بخط حديدي « شريط من الفولاذ » كما أسماه أصحاب المشروع . (١٩)

كان قدر كبير من الحمى التوسعية في فرنسا خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ولید رغبة صريحة للتعويض عن النصر البروسي في ١٨٧٠ - ١٨٧١ و ، إلى حد لا يقل أهمية ، ولید رغبة لمضاهاة الانجازات الامبريالية البريطانية . ولقد كانت الرغبة الأخيرة من القوة ، كما كانت نابعة من تراث طويل من المنافسة الانكلو - فرنسية في الشرق ، بحيث أن فرنسا بدت حريفاً مشبوحة ببريطانيا ، حريصة في كل ما يتعلق بالشرق على اللحاق بالبريطانيين ومحاكاتهم . وحين صاغت الجمعية الجامعية للهند الصينية في أواخر الـ ١٨٧٠ (١ ت) أهدافها وجدت مهماً أن « تدخل الهند الصينية في مجال الاستشراق » لماذا ؟ من أجل أن تحيل صين كوشين إلى « هند فرنسية » ! وقد عزا العسكريون الى عدم وجود ممتلكات استعمارية كبيرة لفرنسا ذلك المزيج من الضعف العسكري والتجاري اثناء الحرب ضد بروسيا ، كي لا تقول شيئاً عن الشعور العريق والصريح بالنقص ، استعماريّاً ، بالمقارنة مع بريطانيا . وقد طرح جغرافي بارز هو لارونسيير لونوري منظومة تقول إن قوة توسع العروق الأوروبية وأسبابه وعناصره وتأثيراته على المصائر البشرية ستشكل < مادة > دراسة جميلة للمؤرخين في المستقبل ، بيد أن التوسع الاستعماري لا يمكن أن يتم إلا إذا لذت الشعوب البيضاء تذوقها للرحلات وهو علامة على تفوقها وسموها الفكريين . (٢٠)

من أطروحات كهذه نشأت الفكرة المعتنقة بشكل واسع عن الشرق باعتباره فضاء جغرافياً ينبغي أن يُزرع ويُحصَد ويُحرَس . ونتيجة فقد تكاثرت الصور الزراعية للاهتمام بالشرق ، كما تكاثرت صور العناية الجنسية الصريحة به . وفيما يلي دقّ غطّي كتبه غابريل شارم عام ١٨٨٠ :

« في ذلك اليوم الذي لن نعود فيه موجودين في الشرق ، وحينما تكون قوى أوروبية عظيمة أخرى ، ستكون تجارتنا في المتوسط ومستقبلنا في آسيا ، فحركة سفننا في الموانئ الجنوبية قد بلغت نهايتها ، وسينضب واحدٌ من أكثر مصادر ثروتنا القومية ثراء وإثماراً (تأكيد الكلمات الأخيرة مضاف) »

وقد أحكم مفكر آخر ، ليروا - بوالو هذه الفلسفة الى درجة أبعد :

« إن مجتمعاً ما يَسْتَعْمِر حين يكون هو نفسه قد وصل درجة عالية من النضج والقوة ، فهو ينجب ، ويمحي ، ويصنع مجتمعاً جديداً في شروط جيدة من التطور ، ويصل به إلى الخصوبة ،

مجتمعاً أنجبه هو بنفسه . فالاستعمار أحد أكثر ظواهر الفيزياء الاجتماعية تعقيداً أو تشابكاً ورهافة » .

هذه المساواة بين إعادة انتاج الذات والاستعمار قادت ليروا - بوالو إلى الفكرة الشنيعة شيئاً ما ، وهي أن أي شيء يمتلك الحيوية في مجتمع حديث « يكبر ويضعف عن طريق فيض نشاطه المتفجر حيوية على الخارج » ولذلك قال :

« فالاستعمار هو القوة التوسعية لدى شعب ما ؛ هو قدرته على إعادة انتاج نفسه ؛ هو اتساعه وتضاعفه عبر الفضاء ؛ هو اخضاع الكون أو جزء هائل منه للغة ذلك الشعب وعاداته وأفكاره وقوانينه » (٢١) .

والنقطة هنا هي أن فضاء أقاليم أضعف وناقصة النمو كالشرق عُومِنَ بوصفه شيئاً يتطلب الاهتمام الفرنسي والاختراق ، والإخصاب المنوي ، وبإيجاز الاستعمار . وقد قضت التصورات الجغرافية ، حرفياً ومجازياً ، على الكيانات المنفصلة المتميزة التي ضمتها الحدود . وقد فاض الباحثون ، والاداريون ، والجغرافيون ، والوكلاء التجاريون الفرنسيون الى درجة لا تقل عن متعهد ذي رؤيا مثل دوليسبس ، الذي كانت خططه تهدف إلى تحرير الشرق والغرب من قيودهما الجغرافية ، بنشاطهم المتفجر حيوية على الشرق الكسول الأثوي . وكان ثمة الجمعيات الجغرافية ، التي فاقت في اعدادها وعضويتها أوروبا كلها بضعفين ، وكان ثمة المنظمات القوية مثل اللجنة الآسيوية الفرنسية ، واللجنة الشرقية ؛ وكان ثمة الجمعيات المتفهمة ، وأبرزها الجمعية الآسيوية ، بتنظيمها وعضويتها المتجذرة بقوة في الجامعات والمعاهد والحكومة .

وقد جعلت كل منها ، بطريقتها الخاصة المصالح الفرنسية أكثر حقيقة وأكبر حجماً ، وكان على قرن كامل تقريباً مما بدا الآن دراسة سلبية للشرق ، أن ينتهي . إذ بدأت فرنسا تلعب دورها الذي تفرضه عليها مسؤوليتها التي تتجاوز حدودها الوطنية الى بقاع أخرى خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر .

في المنطقة الوحيدة من الشرق حيث تقاطعت ، بالمعنى الحرفي ، المصالح البريطانية ، والفرنسية - وهي أراضي الامبراطورية العثمانية التي كانت الآن مريضة حتى البأس - تدبّر الخصمان نزاعهما بانسجام كامل ومميز لهما تقريباً . فقد كانت بريطانيا في مصر وما بين النهرين . وعبر سلسلة من المعاهدات شبه الاختلاقية (الروائية) مع الزعماء المحليين (الذين كانوا دون حول ولا قوة) سيطرت على البحر الأحمر والخليج الفارسي وقناة السويس بالإضافة إلى الكتلة من الأرض الفاصلة بين البحر المتوسط والهند . أما فرنسا فقد بدت بالمقابل محكوماً عليها بأن تحوم فوق الشرق وتحط بين أن وأن لتنفذ مخططات تكرار نجاح دوليسبس في القناة وقد كانت هذه المخططات في معظمها مشاريع خطوط حديدية كذلك الذي هو 'الأراضي' البريطانية نوعاً ، الخط الممتد من سورية الى ما بين النهرين . واضافة إلى ذلك فقد اعتبرت فرنسا نفسها حامية للأقليات

المسيحية - الموارنة ، الكلدانيين ، النسطوريين . إلا أن بريطانيا وفرنسا كانتا تفتتين مبدئياً على ضرورة تقسيم تركيا الآسيوية حين يحين الأوان .

وقد كانت الدبلوماسية السرية قبل الحرب الأولى وخلالها مصممةً على أن تحتزّ الشرق الأدنى أولاً إلى مناطق نفوذ ، ثم إلى مناطق محمية (أو محتلة) . وفي فرنسا تَحَرَّفت عاطفة التوسع التي كانت قد تشكلت في ذروة ازدهار الحرية الجغرافية ، في معظمها ، على خطط تقسيم تركيا الآسيوية الى درجة أن « حملة صحفية مشهورة بدأت » في باريس عام ١٩١٤ لتحقيق هذا الغرض^(٢٢) . وفي انكلترا ، حوّل عدد كبير من اللجان السلطة لدراسة أفضل الطرق لتقسيم الشرق وتقديم توصيات بالسياسات الواجب اتباعها لذلك . ومن اللجان كلجنة بُنِّين ، انبثقت الفرق الانكلو- فرنسية التي كان أشهرها تلك التي ترأسها مارك سايكس وجورج بيكو . وكان التقسيم المتساوي للفضاء الجغرافي القاعدة التي بُنِيَتْ عليها هذه الخطط التي كانت محاولات مقصودة أيضاً لتخفيف حدة النزاع الانكليزي - الفرنسي . إذ أنه ، كما عبر عن ذلك سايكس في مذكرة له :

« كان واضحاً أن انتفاضة عربية ستحدث عاجلاً أو آجلاً ، وأن الفرنسيين ونحن ينبغي أن نكون على علاقات أفضل اذا كان هذه الانتفاضة ألا تكون نقمة بدلاً من كونها نعمة »^(٢٣) .

وبقيت العداوات . وأضيف إليها عامل الاثارة الذي خلقه برنامج ولسن لتقرير المصير القومي الذي بدا ، كما لاحظ ساكيس نفسه ، كأنه ينقض من الأساس الهيكل العظمي للمخططات الاستعمارية والتجزئية التي كانت القوى < العظمى > قد اتفقت عليها . لكن هذا ليس المجال المناسب لمناقشة تاريخ الشرق الأدنى المتناهي والمثير للجدل الحاد في أوائل القرن العشرين ومصير (هذه المنطقة) يقرر فيما بين القوى ، والسلالات الأصلية ، والأحزاب والحركات القومية المتعددة ، والصهيونية . وما يعيننا بشكل أكثر مباشرة هو الاطار المعرفي الغريب الذي كان الشرق يُعَاقَب من خلاله ، والذي انبثقت منه تصرفات القوى . ذلك أن بريطانيا وفرنسا ، على الرغم من خلافاتها ، عاينتا الشرق بوصفه كياناً جغرافياً وثقافياً وسياسياً وسكانيّاً < ديموغرافياً > واجتماعياً وتاريخياً - آمنا بأنها تمتلكان تحويلاً تقليدياً للتصرف به وتقرير مصيره . ولم يكن الشرق بالنسبة لهما اكتشافاً مفاجئاً أو مجرد مصادفة تاريخية بل كان مساحةً الى الشرق من أوروبا تتحدد قيمتها الرئيسية ، باتفاق ، في إطار أوروبا ، وبشكل أدق ، في اطار يدعي لأوروبا- للعلم الأوروبي ، والبحث الأوروبي ، والفهم والادارة الأوروبيين - على وجه التخصيص فضل جعل الشرق ما كانه الآن . ولقد كان هذا الانجاز - سواء أكان ذلك بقصد أو دون قصد - مما حققه الاستشراق الحديث .

كان ثمة طريقتان رئيسيتان أسلم بهما الاستشراق الشرق إلى الغرب في أوائل القرن العشرين . كانت الأولى عن طريق مقدرات النشر التي يمتلكها التعليم الحديث ، وجهازه

الانتشاري في المهن المتفكّهة ، والجامعات ، والجمعيات المحترفة ، والمنظمات الجغرافية والاستكشافية ، وصناعة النشر . وقد بنت هذه جميعاً ، كما رأينا ، على السلطة المرجعية الامتيازية للرواد من الباحثين ، والمسافرين ، والشعراء ، الذين كانت رؤياهم التراكمية قد خلقت شوقاً جوهرياً ؛ وكان المظهر المذهبي - أو التسيحي - لمثل هذا الشرق هو ما أسمىه هنا الاستشراق الكامن ، ذلك أن الاستشراق الكامن زوّد أيّ انسان يود أن يصدر تقريراً ذابال عن الشرق بمقدرة فصاحية يمكن استخدامها ، أو بالأحرى تجنيدها ، وتحويلها إلى انشاء معقول يصلح للمناسبة المحسوسة الحاضرة . وهكذا ، فحين تحدث بلفور عن الشرق في مجلس العموم < البريطاني > عام ١٩١٠ ، لا بد أنه كان في ذهنه تلك المقدرات الافصاحية في لغة عصره السائدة والعقلانية الى درجة مقبولة والتي يمكن عن طريقها لشيء ما أن يُسمّى « شرقياً » وأن يُتحدّث عنه دون خطر وجود قدر كبير من الإيهام . لكن الاستشراق الكامن ، مثل جميع المقدرات الافصاحية الأخرى والانشاءات التي تجعلها ممكنة ، كان محافظاً بعمق - أي مكرساً للحفاظ على نفسه . وكان هذا الاستشراق الذي نقله جيل عن جيل جزءاً من الثقافة ، ولغة « للتعبير » عن جزء من الواقع بقدر ما كانت الهندسة أو الفيزياء كذلك . ولقد ارتهن الاستشراق وجوده لا على انفتاحه واستعداده لتلقي الشرق ، بل بالعكس على اطراذه التكراري الداخلي فيما يخص ارادة القوة المكوّنة له بإزاء الشرق . وبهذه الطريقة استطاع الاستشراق أن يبقى رغم الثورات والحروب العالمية ، والتمزيق الحربي للامبراطوريات .

كانت الوسيلة الثانية التي أسلم بها الاستشراق الشرق للغرب نتيجة لتقاطع هام . فقد كان المستشرقون لعقود قد تحدّثوا عن الشرق ، وترجموا النصوص وفسّروا الحضارات ، والأديان ، والسلالات ، والثقافات ، والعقليات ، كمواضيع جامعية ، محجوبة عن أوروربا بحكم أجنبيتهما التي لا تُقلّد . وكان المستشرق خبيراً ، مثل ساسي وريان ، وظيفته في المجتمع أن يفسّر الشرق ويترجمه لأبناء قومه . وكانت العلاقة بين المستشرق والشرق ، بصورة أساسية ، تأويلية ، فاذا وقف المستشرق الباحث أمام حضارة أو مُنجز ثقافية نائية لا تكاد تفهم ، قلّص الإيهام عن طريق الترجمة ، والتصوير المتعاطف ، والادراك الداخلي للشيء الذي يصعب الوصول إليه . بيد أن المستشرق بقي خارج الشرق الذي بقي نائياً عن الغرب ، عصياً عليه مهما جُعِلَ يبدو مفهوماً . وقد عبّر عن هذه المسافة الثقافية ، الزمانية ، الجغرافية . باستعارات العمق ، والسرية والوعد الجنسي . وقد تسربت عبارات مثل « حجاب العروس الشرقية » و « الشرق للغزي الذي لا يكتنه » الى اللغة السائدة واستقرت فيها غير أن المسافة بين الشرق والغرب كانت ، بما يكاد يكون مفارقة ضدية ، في طريقها الى التضاول خلال القرن التاسع عشر كله . فمع تنامي المواجهات التجارية والسياسية ، والوجودية الأخرى بين الشرق والغرب (بطرق ما برحنا مناقشنا عبر هذه الدراسة) ، ظهر توتر بين المذهبيات الجامدة للاستشراق الكامن ، الذي استقى الدعم من دراسات الشرق « الكلاسيكي » ، والأوصاف التي أفصح عنها المسافرون والحجاج ، ورجال الدولة ومن شابههم ، لشرق حاصر ، حديث ظاهر . وفي لحظة يستحيل تحديدها بدقة ، أدّى

التوتر الى تقاطع لنمطي الاستشراق . وقد يكون هذا التقاطع حدث - وهذا مجرد تكهن - حين أخذ المستشرقون ، بدءاً من ساسي ، على عاتقهم ، أن يقدموا النصح للحكومات حول ماهية الشرق المعاصر وطبيعته . وهنا اكتسب دور الخبير المدرب والمجهز تدريباً وتجهيزاً خاصين أبعاداً إضافية ؛ فقد كان يمكن اعتبار المستشرق العميل الخاص للقوة الغربية في محاولتها < لرسم > سياسة تجاه الشرق . وشعر كل مسافر أوروبي متفقه (أو غير متفقه) في الشرق بأنه ممثل غربي استطاع النفوذ الى ما تحت طبقات الابهام . ويصدق هذا بوضوح على بيرتن ، ولين ، وداوتي ، وفلووير ، والشخصيات الرئيسية الأخرى التي ما فتئت أناقشها .

اكتسبت اكتشافات الغربيين حول الشرق الظاهر والحديث طبيعة ملحة ضاغطة مع تزايد الاكتساب الغربي للأرض في الشرق . وهكذا ، فإن ما حدّده المستشرق الباحث بأنه الشرق « الجوهري » تعرض أحياناً للنقض ، لكنه في كثير من الأحيان تلقى التأكيد والاثبات ، حين أصبح الشرق واجباً إدارياً فعلياً . ولا شك أن نظريات كرومر حول الشرقي - وهي نظريات اكتسبت من سجل المحفوظات الاستشراقي التقليدي - وجدت تسويغاً وافراً حين قام كرومر بحكم ملايين من الشرقيين في الواقع الفعلي . ولم يكن هذا بأقل صدقاً فيما يتعلق بالتجربة الفرنسية في سورية ، وشمال إفريقيا ، وأمكنة أخرى من المستعمرات الفرنسية على قتلها ، لكن التناقض بين مذهب الاستشراق الكامن ، وبين تجربة الاستشراق الظاهر لم يبلغ في أي وقت آخر ما بلغه من الاحتمامية عندما كانت بريطانيا وفرنسا ، نتيجة للحرب العالمية الأولى ، تقومان بمسح < جغرافي > لتركبية الآسيوية من أجل تقطيعها . فهناك ، ممدداً على طاولة عمليات جراحية ، كان رجل أوروبا المريض ، مجلّواً بضغفه كله ، بخصائصه المميزة كلها ، وبخطوط تضاريسه كلها . وقد لعب المستشرق ، بمعرفته الخاصة ، دوراً لا تقدر أهميته في هذه الجراحة . لقد كان ثمة لمحات سابقة لدوره الحاسم كعميل سري داخل الشرق حين أرسل الباحث البريطاني إدوارد هنري بالمر إلى سيناء عام ١٨٨٢ ليقدر المشاعر ضد بريطانيا وإمكانية تجنيدها لحساب ثورة عرابي ، ولقد قضى بالمر أثناء ذلك ، لكنه لم يكن إلا الأقل نجاحاً بين الذين قدموا خدمات مشابهة للامبراطورية ، هذه الخدمات التي أصبحت الآن عملاً جاداً ذا متطلبات شاقة يُعهد به إلى « الخبراء » الاقليميين . ولم يكن عبثاً أن مستشرقاً آخر هو دي . جي . هوغارث ، مؤلف المسرد المشهور لاستكشاف شبه الجزيرة العربية ذي العنوان الملائم تماماً اختراق الجزيرة العربية (١٩٠٤)^(٢٤) عُيّن رئيساً للمكتب العربي في القاهرة خلال الحرب العالمية الأولى . كما لم تكن مصادفة أن رجالاً ونساءً مثل جرتروود بل ، تي ، إي . لورنس ، وسانت جون فيلبي ، وجميعهم خبراء شرقيون ، أرسلوا الى الشرق كعملاء للامبراطورية ، وأصدقاء للشرق وصائغين لبدائل سياسية بسبب معرفتهم الحميمة الخابرة للشرق والشرقيين . لقد شكّل هؤلاء « عصابة » - كما سمّاها لورنس مرة - وكانت تشدهم مفهومات متناقضة وتشابهات شخصية فردية عظيمة ، توحد للهوية بالشرق ، وتعاطف حدسي معه ، وحس شخصي مصون بحرص شديد بالرسالة في الشرق ، وشذوذية سلوكية مميزة تُرعى وتُنمى ، ثم عدم

رضى نهائي عن الشرق . وقد كان الشرق لهم جميعاً تجربتهم المباشرة الغربية له . وفيهم وجد الاستشراق والخبرة الفعالة في التعامل مع الشرق شكلهما الأوروبي النهائي قبل أن تزول الامبراطورية وتنقل تراثها لمرشحين آخرين للعب دور القوة المسيطرة .

لم يكن مثل هؤلاء الفرديين أشخاصاً جامعيين . لكنهم انتفعوا ، كما سنرى قريباً ، بالدراسة الجامعية للشرق دون أن ينتموا ، بأي معنى ، إلى الزمالة الرسمية والمحترفة للباحثين المستشرقين . بيد أن دورهم لم يكن الإزدراء بالاستشراق الجامعي ، أو تهديده بل كان في الواقع جعله أكثر فعالية . فبين أسلافهم كان ثمة رجال مثل لين وبيرتن ، بسبب تعليمهم الشخصية الموسوعية بقدر ما كان ذلك بسبب معرفتهم الدقيقة ، شبه البحثية ، للشرق التي كانوا قد استغلوها في تعاملهم مع الشرقيين أو الكتابة عنهم . وقد استبدلوا الدراسة القائمة على خطط دراسية للشرق بنمط من الأحكام والانتقائ للاستشراق الكامن الذي كان في متناولهم بسهولة في الثقافة الامبريالية لعصرهم . وكان اطارهم المرجعي البحثي ، على ما كان فيه < من هنات > قد صيغ من قبل أناس مثل وليم موير ، انتوني بيفان ، دي . إس . مارجليوث ، تشارلس لايل ، إي . جي . براون ، آر . أي . نيكلسون ، غي لوسترانج ، أي . دي . روس ، وتوماس ارنولد ، الذين انحدروا بدورهم من خط نسب ينحدر من لين مباشرة . وكان من رُوْدْهم بمنظورهم التخيلي معاصرهم المشهور روديارد كيبلينغ ، الذي كان قد تغنى غناء لا يُنسى « بالسيطرة على النخيل وعلى الصنوبر » .

كان الفرق بين بريطانيا وفرنسا في مسائل كهذه مطرداً تماماً مع تاريخ كل منها في الشرق ، فالبريطانيون كانوا هناك ، أما الفرنسيون فقد ندبوا فقتدان الهند والأراضي الفاصلة . ومع نهاية القرن ، كانت سورية الكبرى قد صارت المحرق الرئيسي للنشاط الفرنسي ، لكن حتى هنا كان ثمة إجماع مشترك على أن الفرنسيين غير قادرين على مضاهاة البريطانيين سواء في نوعية الموظفين أو في درجة النفوذ السياسي . وكان التنافس الانجلو-فرنسي على الغنائم العثمانية قد ترك أثره حتى على ميدان المعركة في الحجاز ، وسورية ، وما بين النهرين - لكن المستشرقين والخبراء المحليين الفرنسيين في كل هذه الأمكنة ، كما لاحظ رجال دهاة مثل ادمون بريمون ، قد هزموا على صعيد الذكاء والمناورة التكتيكية من قبل مقابلتهم البريطانيين^(٢٥) . وعدا عن عبقري استثنائي بين آن وآن ، مثل لويس ماسينيون ، لم يكن ثمة من لورنس أو سايكس أو بلُ فرنسيين . إنما كان ثمة امبرياليون مصممون مثل إيتين فلاندان وفرانكلين - بوالون . وقد أعلن الكومت دو كريساتي ، الذي كان امبريالياً جامحاً ، في محاضرة ألقاها على الالينس فرانسي (التحالف الفرنسي) عام ١٩١٣ ، أن سورية هي شرق فرنسا الخاص ، ومحط المصالح الفرنسية السياسية ، والأخلاقية ، والاقتصادية - وهي مصالح ، أضاف ، ينبغي أن يدافع عنها في هذا « العصر من الامبريالية المتلاشية » ، ومع ذلك فقد لاحظ كريساتي أن فرنسا كانت دون استثناء تُقَدَّف من جنب إلى جنب ، مهددة لا من قبل بريطانيا فقط بل من قبل النمسا ، والمانيا ، وروسيا ، وذلك برغم وجود

الشركات التجارية والفرنسية في الشرق ، ورغم وجود أكبر عدد من الطلاب الشرقيين في مدارس فرنسية . وإذا كان لفرنسا أن تستمر في منع « عودة الاسلام » فقد كان من الخير لها أن تحتل الشرق ، وكانت هذه منظومة طرحها كريستيان وثني عليها السيناتور بول دومر (٢٦) . وقد كرّرت هذه الآراء في مناسبات كثيرة ، وبالفعل فقد نجحت فرنسا بمفردها في شمال أفريقيا وسوريا بعد الحرب العالمية الأولى ، بيد أن الادارة الخاصة ، المحسوسة ، للشعوب الشرقية الناهضة والبلدان المستقلة نظرياً ، والتي ادعى البريطانيون لأنفسهم فضيلة تملكها ، كانت شيئاً شغّر الفرنسيون أنه راوغهم وفاتهم . وفي النهاية ، لعل الفرق الذي يحسّ به المرء دائماً بين الاستشراق البريطاني الحديث والاستشراق الفرنسي الحديث ، أن يكون فرقاً أسلوبياً ؛ < أما > أهمية التعميمات حول الشرق والشرقيين ، وحسّ التمايز المحتفظ به بين الشرق والغرب ، واستحسان السيطرة الغربية على الشرق - فان هذه كلها كانت واحدة في كلا الترائين . ذلك أنه بين العوامل الكثيرة التي تشكل ما نسميه عادة « المعرفة الخابرة » ، فان الأسلوب ، الذي يأتي نتيجة لظروف دنيوية محددة يسبكها ويصوغها التراث والمؤسسات ، والإرادة ، والذكاء ويجوّلها إلى إفصاح رسمي شكلي ، هو أحد أكثرها جلاء . وإلى هذا العامل الحاسم ، وإلى هذه التقنية الملموسة والمحدّنة في استشراق القرن العشرين في بريطانيا وفرنسا ، ينبغي أن نلتفت الآن .

٢

الاسلوب، المعرفة الخابرة، والرؤيا: دنيوية الاستشراق

يبدو أن الرجل الأبيض عند كيلينغ ، كما يظهر في عدد من القصائد ، وفي روايات مثل كيم ، وفي لقطات تعبيرية هي من الكثرة بحيث تمنع كونه اختلافاً يهدف إلى المفارقة الفكهة ، ومن حيث هو فكرة ، وشخصية ، وأسلوب كينونة ، قد أدّى خدمات لكثير من البريطانيين وهم خارج بريطانيا . كان لون جلدهم نفسه قد ميّزهم بصورة احتدامية ومطمئنة عن بحر السكان الأصليين ، لكن ، بالنسبة للبريطاني الذي كان يتجول بين الهنود ، والأفارقة ، والعرب كان ثمة أيضاً المعرفة الواثقة بأنه ينتمي إلى ، ويستطيع أن يمتاح من المخزون التجريبي والروحي لتراث طويل من المسؤولية التنفيذية بازاء العروق الملونة . وعن هذا التراث ، بأجاده ومصاعبه ، كان كيلينغ يكتب حين احتفى بـ « الطريق » الذي اختطّه الرجل الأبيض في المستعمرات :

« الآن ، هوذا الطريق الذي يطأه الرجال البيض حين يمضون لنيظفوا أرضاً .

الحديد تحت الأقدام والدوالي فوق الرؤوس

والأعماق < الخفية > على كلا الجانبين .

لقد ويطئنا ذلك الطريق - ولقد كان ممطراً وعاصفاً -
ونجمتنا المختارة الدليل .

آه ما أسعد العالم حين يطاء الرجال البيض
طريقهم المهد العريض جنباً إلى جنب . « (٢٧) »

ويتم « تنظيف أرض ما » بصورة مثل حين يقوم به رجال بيض يعملون في تناغم مرهف فيما بينهم ، وفي ذلك إلحاح إلى الأخطار الحاضرة للتنافس الأوروبي في المستعمرات ، ذلك أن رجال كيبلينغ ، إذا أخفقوا في محاولتهم لتنسيق سياساتهم ، على استعداد تام لإعلان الحرب : « الحرية لنا والحرية لأبنائنا / وإذا لم تكن الحرية ، فالحرب » . ووراء قناع القيادة الودودة < على وجه > الرجل الأبيض ، ثمة دائماً الاستعداد الواضح لاستخدام القوة ، ليقتل ويُقتل . وما يمنح رسالته العزة والكرامة هو حس ما بتكريس النفس الفكري ، فهو رجل أبيض لكن لا لمجرد الربح ، ما دامت « نجمته المختارة » تجلس ، افتراضاً ، على سمو شاق عن الربح الدنيوي . ومن المؤكد أن كثيراً من الرجال البيض قد تساءلوا في حيرة ما الذي يجاربون من أجله على ذلك « الطريق الممطر العاصف » ، ومن المؤكد أيضاً أن كثيرين منهم قد تساءلوا في حيرة كيف وهبهم لون جلودهم مركزاً وجودياً أسمى بالإضافة إلى هيمنة عظيمة على قسم كبير من سكان العالم .

بيد أن كون الانسان أبيض ، في النهاية ، في عرف كيبلينغ وعرف أولئك الذين أثر على تصوراتهم ولغتهم البلاغية ، كان شيئاً مؤكداً لذاته . فقد صار المرء رجلاً أبيض لأن المرء كان رجلاً أبيض ، وما هو أكثر أهمية ، فإن « شرب تلك الكأس » ومعيشة ذلك المصير الذي لا يُغَيَّرُ في « يوم الرجل الأبيض » لم يترك للمرء وقتاً يقضيه في التكهّن العاطل < عن الجدوى > حول الأصول ، والأسباب ، والمنطق التاريخي .

ومن ثم ، فإن يكون المرء رجلاً أبيض كان فكرة وواقعاً . وقد شبك ذلك موقفاً معقلاً بازاء كلا العالمين الأبيض وغير الأبيض . وعنى - في المستعمرات - التكلّم بطريقة معينة ، والسلوك تبعاً لشريعة من التنظيمات ، بل حتى الشعور بأشياء معينة دون أخرى . وعنى ذلك محاكمات ، وتقييمات ، وإشارات معينة . وكان شكلاً من أشكال السلطة يُتوقع من غير البيض ، بل حتى من البيض أنفسهم ، أن ينحنوا أمامه . وفي الأشكال المؤسسية التي اتخذها (الحكومات الاستعمارية ، السلك القنصلي ، المؤسسات التجارية) كان ذلك أداة للتعبير عن السياسة تجاه العلم ، ونشرها ، وتنفيذها ، وضمن هذه الأداة سادت الفكرة الجماعية اللاشخصية لكون الانسان أبيض ، رغم أن درجة ما من حرية الحركة الشخصية كانت مسموحاً بها . وبايجاز ، فإن يكون المرء أبيض كان نهجاً محسوساً جداً للكينونة - في العالم ، وطريقة في الامساك بزمام الواقع . واللغة ، والفكر . وقد جعل ذلك وجود أسلوب محدد أمراً ممكناً .

لا يمكن لكيبلينغ نفسه أن يكون قد حدث < في الوجود > بمجرد المصادفة ، ويصدق ذلك على رجله الأبيض . إذ أن أفكاراً كهذه ، ومؤلفيها ، ينجمون عن ظروف تاريخية

وثقافية معقدة متشابكة ، بين اثنين منها على الأقل وبين تاريخ الاستشراق في القرن التاسع عشر أوجه اشتراك كثيرة . أحدهما العادة المُقرّة ثقافياً لاستخدام تعميمات ضخمة يقسّم الواقع عن طريقها إلى صيغ جمعية متنوعة : لغات ، وعروق ، وأنماط ، وألوان ، وعقليات ، وكل فصلة ليست تسمية تخصيصية محايدة بقدر ما هي تفسير تقييبي . وتبتطن هذه الفصلات الثنائية الضدية الصارمة ذات الحدين « ما هولنا » وما هو « لهم » التي يقوم فيها الأول دائماً بالتجاوز وفرض نفسه على الثاني (حتى إلى درجة جعل « ما هو لهم » ، حصرياً ، وظيفاً أدائية لـ « ما هولنا ») . وقد عُرِزَت هذه الضدية لا من قبل علم الانسان ، والألسنية ، والتاريخ وحسب . بل كذلك ، طبعاً ، من قبل الأطروحات الداروينية عن بقاء الأفضل والانتقاء الطبيعي ، من قبل بلاغة النزعة الانسانية الثقافية العالية - ولم يكن دور هذه النزعة بأقل حسماً < مما سبق > . فقد كان ما أعطى كتاباً مثل رينان وأرنولد الحق في إطلاق تعميمات حول العرقية هو الصفة الرسمية لمعرفتهما الثقافية المشككة . لقد كانت قيم « نا » (لِنَقُلْ) متحررة ، انسانية ، صحيحة ؛ وقد دعمها تراث الآداب ، والبحث عميق الاطلاع ، والاكتناه العقلائي ؛ وكأوروبين (ورجال بيض) فقد تشاركنا « نحن » فيها كل حين مُجَدّت فيه فضائلها . على أي حال ، ان المشاركات الانسانية التي تشكّلها القيم الثقافية التي يعاد تقريرها قد قامت بدور الاقصاء بقدر ما ضمت وشملت < الى الداخل > . ففي كل فكرة تتعلق بفن « نا » نحن دافع عنها أرنولد ، أو رسكين ، أو بل ، أو نيومن ، أو كارلايل ، أو رينان ، أو غوبينو ، أو كومت تُشكّل رباط آخر في السلسلة التي تشدنا « نحن » معاً ، فيها أقصي خارجي آخر وطرد . وحتى اذا كان هذا دائماً النتيجة الحتمية لبلاغة كهذه ، حيثما وجدت وكلما وجدت ، فان علينا أن نتذكر أنه ، بالنسبة لأوروبا القرن التاسع عشر ، كان صرح باهر من المعرفة والثقافة قد شُيّد ، لنُقَلْ ، في وجه خارجيين فعليين (المستعمرات ، الفقراء ، الجانحون) كان دورهم في الثقافة إعطاء تحديد لما كانوا ، بطبيعة تأسيسهم وتركيبهم ، غير ملائمين له . (٢٨)

كان الظرف الآخر المشترك بين خلق الرجل الأبيض والاستشراق هو « الحقل » الذي سيطر كل منهما عليه ، بالاضافة إلى الاحساس بأن حقلاً كهذا يستدعي أساليب ، بل حتى طقوساً ، خاصة غريبة ، من السلوك ، والمعرفة ، والتملك . فلم يكن بوسع أحد إلا الغربي ، مثلاً ، أن يتحدث عن الشرقيين ، بالضبط كما كان الرجل الأبيض هو القادر على تخصيص الملونين أو غير البيض وتسميتهم . وقد نقل كل تقرير نطق به المستشرقون أو الرجال البيض (الذين كانوا في العادة قابليين للتبادل) إحساساً بالمسافة غير القابلة للتقليص التي تفصل الأبيض عن الملون ، أو الغربي عن الشرقي ؛ وعلاوة ، فخلف كل تقرير كان يُرِن رجع تراث التجربة ، والمعرفة ، والتعلم الذي أبقى الشرقي - الملون في مكانه كشيء يقوم بدراسته الغربي - الأبيض ، بدلاً من العكس . وحيث كان المرء في موقع القوة - كما كان كرومر ، مثلاً - فان الشرقي كان ينتمي إلى نظام القواعد الذي كان مبدؤه ببساطة التأكد من أنه لم يكن يُسَمَح لشرقي أبداً بالاستقلال وحكم نفسه . وكانت المقدمة المنطقية هنا هي أنه ما دام الشرقيون جهلة بحكم الذات ، فان الأفضل ، لمصلحتهم

الخاصة ، أن يبقوا كذلك .

ولأن الرجل الأبيض ، كالمستشرق ، عاش لصيقاً بخط التوتر الذي يُبقي الملونين بعيدين < مهديين > ، فقد شعر بأنه لزام عليه أن يحدّد ، ويعيد تحديد ، المجال الذي قام بمسحه . ولذلك فإن مقاطع من الوصف السردى تتبادل المواقع بانتظام مع مقاطع من التحديد والمحكمة المصاغين من جديد تعترض السرد وتمزقه ، وذلك أسلوب مميز للكتابة التي أنتجها الخبراء الشرقيون الذين أدّوا عملهم مستخدمين رجل كيلينغ الأبيض قناعاً لهم . وها هو ذا . تي . إي . لورنس يكتب لـ في . و . ريتشاردز عام ١٩١٨ :

« لقد استهوى العربي خيالي ، إنها الحضارة القديمة ، القديمة التي صَفَتْ نفسها إلى درجة النقاء من الآلهة البيئية المألوفة ، ومن نصف الزخرفات التي تهرع حضارتنا لادعائها وتبنيها . إن إنجيل العراء في المادة لإنجيل خير ، وهو يشبك فيها يبدو نمطاً من العراء الأخلاقي أيضاً . إنهم يفكرون للحظة الحاضرة ، ويسعون إلى الانزلاق عبر الحياة دون أن يدوروا حول منعطفات أو يتسلقوا هضاباً وذلك ، جزئياً ، إرهاق عقلي وأخلاقي ؛ عرق منك ، ومن أجل تجنب الصعوبات فإن عليهم أن يطرحوا الكثير مما نعتبره نحن مشرفاً وخطيراً : ورغم ذلك ، ومن دون أن أشاركهم وجهة نظرهم بأي شكل ، فأنا أعتقد أنني أفهمها بما يكفي لكي أرى نفسي والأجانب الآخرين من وجهتهم ، ودون أن أشجّيها . أنا أدرك أنني غريب بالنسبة لهم ، وسأبقى أبداً غريباً ، لكنني لا أستطيع أن أؤمن بأنهم أسوأ بكثير مما أستطيع أن أغيّر طريقي لأتبنى طرقهم . » (٢٩) .

وثمة منظور مشابه ، مهما بدا الموضوع المناقش مختلفاً ، في هذه الملاحظات لجرتروود بِلْ : - « كم ألفاً من السنوات بقيت هذه الحالة من الوجود [أي كون العرب يعيشون في « حالة حرب » دائمة] سيخبرنا أولئك الذين سيقروا أقدم سجلات الصحراء الداخلية ، ذلك أنها تعود إلى أوهم ، لكن العربي عبر القرون كلها لم يشتر حكمة من التجربة ، فهو غير آمن أبداً ، ومع ذلك فإنه يتصرف وكأن الأمان خبزه اليومي » (٣٠) .

وإلى هذا ، على سبيل إضافة الغطاء البراق ، ينبغي أن نضيف ملاحظتها الأخرى ، هذه المرة عن الحياة في دمشق :

« < الآن > أبداً أرى رؤية قائمة ما تعنيه حضارة مدينة عظيمة شرقية ، كيف يعيشون . وبما يفكرون ؛ لقد وصلت درجة التلاؤم معهم . وأعتقد أن كوني انكليزية عامل مساعد جداً لقد ساء شأننا في العالم عما كان عليه قبل خمس سنوات . والفرق واضح جداً . وأعتقد أن ذلك يعود إلى حد بعيد إلى نجاح حكومتنا في مصر إن هزيمة روسيا مسؤولة عن قدر كبير من ذلك ، وانطباعي هو أن سياسة اللورد كيرزن الحيوية في الخليج الفارسي وعلى حدود الهند مسؤولة عن قدر أكبر بكثير . ليس في وسع إنسان لا يعرف الشرق أن يدرك كيف تتواشج الأمور كلها وتتماسك . وليس من المبالغة بمكان أن يقال إنه لو رُدَّت الحملة الانكليزية عن أبواب كابول .

لكان السائح الانكليزي قوبل بالتجهم في شوارع دمشق» (٣١) .

في تقريرات كهذه ، نلاحظ فوراً أن « العربي » أو « العرب » محاط بهالة من الانفصالية ، والتحديدية ، واطراد الذات الجمعي بحيث يسمح أي أثر لأفراد عرب ذوي تواريخ شخصية قابلة للسرد . فما استهوى خيال لورنس كان وضوح العربي ، من حيث هو صورة ومن حيث هو فلسفة (أو موقف) مفترضة بإزاء الحياة : وفي كلتا الحالتين فإن ما يتمسك به لورنس هو العربي وكأنه يُرى من المنظور المُنقّي لانسان غير عربي ، لانسان تُحدّد بالنسبة له مثل هذه البساطة البدئية غير الواعية لذاتها التي يمتلكها العربي من قبل المراقب ، وهو في هذه الحالة الرجل الأبيض . بيد أن النقاء العربي ، الذي يتطابق في مكوناته الأساسية مع رؤي ييتس لبيزنطة حيث :

« ألسنة النار التي لا تغذيها العيدان ولم يوقدها صوان أو فولاذ

ولا تزعجها العاصفة ، ألسنة هب تنجّجها ألسنة هب ،

حيث تأتي أرواح ينجبها الدم

وترحل جميع تعقيدات العنف وتشابكاته » (٣٢) .

يتربط مع ثبات العربي واستمراريته ، كما لو أن العربي لم يخضع لعمليات التاريخ العادية . ومن المفارقة الضدية ، أن العربي يبدو للورنس وقد استفد ذاته في استمراريته الزمانية نفسها . وهكذا فإن العمر الهائل للحضارة العربية قد أدّى إلى تنقية العربي ، والوصول به إلى خصائصه الجوهرانية ، وإنهاكه أخلاقياً خلال هذه العملية . وما يبقى لدينا هو عربي جرتود بل : قرون من التجربة ولا حكمة . فالعربي ، إذن ، من حيث هو كيان جمعي ، لا يكتسب أية كثافة وجودية أو حتى دلالية . بل يبقى كما هو ، فيما عدا عملية التنقية المنهكة التي يذكرها لورنس ، « من أحد طرفي سجلات الصحراء الداخلية » إلى طرفها الآخر . ويراد لنا أن نفترض أنه إذا شعر عربي ما بالغبطة ، إذا شعر بالأسى لموت ولده أو والده ، إذا كان لديه إحساس بلاعدالة الطغيان السياسي ، فإن هذه التجارب هي بالضرورة ثانوية الأهمية ، خاضعة لمحض الحقيقة المستمرة العارية : حقيقة كونه عربياً .

تقوم بدائية حالة كهذه على صعيدين اثنين على الأقل في آن واحد : أولاً ، في التحديد وهو تقليصيّ استخلاصي ؛ ثانياً (تبعاً للورنس وبل) في الواقع . ولم يكن هذا التصادف المطلق نفسه حدث مصادفة بسيط . فلسبب أول ، لم يكن يمكن له أن يتم من الخارج إلا بفضل مفردات وأدوات معرفية مصممة لتحقيق غرضين معاً : الوصول إلى لباب الأشياء وتجنب تشتت التركيز الذي يسببه الحدث العارض ، أو الظروف ، أو التجربة . ولسبب ثان ، كان التصادف حقيقة هي إلى درجة فريدة نتيجة للمنهج ، والتراث ، والسياسة في فاعلياتها المشتركة جميعاً . وقد قام كل منها ، بمعنى ما ، بالغاء التمييز بين النمط - ال شرق ، ال سامي ، ال عربي ، ال شرق - وبين الواقع الانساني العادي الذي وصفه ييتس بأنه « السرّ العصي على السيطرة فوق الأرضية

لوحشية » والذي يعيش فيه البشر جميعاً . ولقد أخذ المكننة الباحث غلطاً وُضِعَتْ عليه علامة « شرقي » معتبراً إيّاه أي شرقي فردٍ قد يقابله . وقد قادت سنوات من التقاليد إلى تغطية الانشاء حول مسائل مثل الروح السامية أو الشرقية بقشرة لها شيء من الشرعية . كما أظهر الحس السليم سياسياً أنه في الشرق ، بعبارة بل الرائعة « تتواشج الأمور كلها وتتماسك » . ولذلك فقد تطبعت البدائية في الشرق ، كانت الشرق ، فكرة ينبغي على كل من يتعامل مع الشرق أو يكتب عنه أن يعود إليها ، كما لو كان يعود إلى محك ذهب يفتى الزمن والتجربة ويبقى .

ثمة طريقة ممتازة لفهم هذا كله كما كان ينطبق على الوكلاء ، والخبراء ، والمستشارين ، النبض للشرق . فما كان ذا أهمية بالنسبة للورنس وبل هو أن إشاراتها إلى العرب أو الشرقيين كانت تنتمي إلى تقليد من الصياغة قابل للتمييز ، وسلطوي ، تقليد كان قادراً على إخضاع الجزئيات لتتضوي تحته . لكن ، بشكل أكثر تخصيصاً ، من أين جاء « العربي » أو « السامي » أو « الشرقي » ؟ .

لاحظنا سابقاً كيف كان تعميم ما حول الشرق ، خلال القرن التاسع عشر ولدى كتاب مثل رينان ، لين ، فلوير ، كوزان دوبرسفال ، ولامارتين ، يستقي قوته من القدرة التمثيلية المفترضة لكل ما هو شرقي ، فقد باحث كل جزئية من الشرق بشرقيتها ، إلى درجة أن حقيقة كون الشيء شرقياً طغت على أي عامل مواز .

وكان الرجل الشرقي ، أولاً ، شرقياً وثانياً فقط ، رجلاً . ومن الطبيعي أن تنميطاً كهذا قد عُزِّزَ بالعلوم (أو الانشاءات < الكتابية > كما أفضل أن أسميها) التي تحركت باتجاه ورائي وهابط نحو فصلة النوع ، والتي كان يفترض أيضاً أنها تفسير ورائي تطوري (انطوجنتيك) لكل فرد ينتمي إلى النوع . وهكذا ، فقد كانت تقام تمييزات ذات سريان علمي أكبر ضمن التسميات التخصصية العريضة شبه الشعبية مثل « الشرقي » ؛ وكانت معظم هذه التمييزات قائمة بصورة رئيسية على أغطاط اللغات - مثلاً ، سامية ، درافيدية ، حامية - لكنها استطاعت بسرعة أن تكتسب أدلة علم انسانية ، وعلم نفسية ، وعلم حياتية ، وثقافية مدعّمة لها . فـ « سامي » رينان ، على سبيل المثال ، كان تعميماً لغوياً استطاع ، في يدي رينان ، أن يضيف إلى نفسه أنواعاً شتى من الأفكار الموازية من علم التشريح ، والتاريخ ، وعلم الانسان ، بل حتى علوم الأرض < الجيولوجيا > . ثم صار بالامكان استخدام « سامي » لا كوصف أو تسمية تخصصية بسيطة وحسب ، بل < كشيء > يمكن أن يطبق على أي مركّب من الأحداث التاريخية والسياسية من أجل تقليمها الى نواة هي في آن واحد سابقة على الأحداث وموجودة طبعياً فيها . ولذلك كانت « السامي » فصلة متجاوزة للزمانية ، متجاوزة للفردية ، تدعي القدرة على التكهّن بكل فعل منفصل للسلوك « السامي » على أساس من جوهر « سامي » ما سابق الوجود ، وتهدف كذلك إلى تفسير جميع جوانب الحياة والنشاط الانسانيين في إطار معطيات عنصر « سامي » ما .

سوف يبدو التأثير الغريب الذي مارسه أفكار تأنيبية نسبياً كهذه على الثقافة الأوروبية

التحررية في أواخر القرن التاسع عشر غامضاً عصياً على الفهم ما لم نتذكر أن جاذبية علوم مثل الألسنية ، وعلم الانسان ، وعلوم الحياة كانت تكمن في أن هذه العلوم تجريبية ، لا تكهنية أو مثالية بأي شكل . وصحيح أن السامية التي درسها رينان ، مثل الهندو - أوروية التي درسها بوب ، كانت شيئاً مركباً مُبْتَنًى ، لكنها كانت تعتبر منطقية وحتمية من حيث هي شكل بدئي ، في ضوء المادة التي أمكن فهمها علمياً وتحليلها تجريبياً والمتعلقة بلغات سامية معينة . وهكذا ، فقد كان ، في محاولة صياغة نمط لغوي بدائي ونموذجي أولي (بالاضافة إلى غط ثقافي ، نفسي ، وتاريخي) محاولة أخرى لـ « تحديد طاقة كامنة انسانية أولية » (٣٣) ، اشتقت منها دون مغايرة أمثلة من السلوك محددة تحديداً كلياً . وكانت مثل هذه المحاولة ستكون مستحيلة لولأنه لم يكن يعتد - ضمن معطيات تجريبية كلاسيكية - أن العقل والجسد كانا واقعيين يعتمد أحدهما على الآخر ، وأن كلا منهما محدد أصلاً بطقم من الشروط الجغرافية ، وعلم الحياتية وشبه التاريخية (٣٤) . ومن هذا الطقم ، الذي لم يكن في تناول السكان الأصليين ليقوموا باكتشافه أو استنباطه ، لم يكن ثمة من مهرب بعد ذلك . وقد عُرِّزَ التحيزُ الأثري للمستشرقين بهذه الأفكار التجريبية . فقد شعروا في جميع دراساتهم للإسلام « الكلاسيكي » ، أو للبوذية ، أو للزرادشتية « الكلاسيكيين » ، بأنهم ، كما يعترف الدكتور كازوبون > أحد أبطال الروائية < جورج اليوت ، يتصرفون « مثل شبح لأحد القدماء ، يتجول في العالم ويحاول ذهنياً أن يركبه كما كان من قبل ، بالرغم من الخراب والتغيرات المشوشة » (٣٥) .

ولو كانت هذه الأطروحات حول الخصائص اللغوية ، والحضارية ، وأخيراً ، العرقية مجرد جانب من جوانب مناظرة جامعية بين العلماء والباحثين الأوروبيين ، لربما كنا طرحناها جانباً بوصفها تقدم مادة لاحتدامية > دراما < قرائية لا أهمية لها . لكن الحقيقة هي أن كلاً من المعطيات المحددة للمناظرة والمناظرة نفسها ، كانتا متداولتين تداولاً واسعاً ؛ ففي ثقافة أواخر القرن التاسع عشر « كانت النظرية العرقية » بكلمات ليونيل تريلينغ ، وقد نَشَطَّتْهَا وَحَفَزَتْهَا القومية الصاعدة والامبريالية المتوسعة ، وأيدتها العلوم المتمثلة بصورة سيئة ، تكاد تكون غير متنازع عليها » (٣٦) . وكانت النظرية العرقية ، والأفكار < الشائعة > حول الأصول البدائية والتصنيفات البدائية ، والانحلال الحديث ، وتقدم الحضارة ، ومصير العروق البيضاء (أو الآرية) والحاجة إلى أرض مستعمرة - كانت هذه جميعاً عناصر في المزيج الغريب من العلوم والسياسة ، والثقافة الذي كان نزوعه ، دون استثناء تقريباً ، نزوعاً إلى رفع أوروبا ، أو عرق أوروبي ما ، إلى مرتبة السيادة فوق القسم غير الأوروبي من بني البشر . وكان ثمة اتفاق عام ، كذلك ، بمقتضى تشكيلة غربية التحول من الداروينية التي أقرها دارون نفسه ، على أن الشرقيين المعاصرين كانوا بقايا مهينة لعظمة سالفة ؛ وكانت حضارات الشرق القديمة ، أو « الكلاسيكية » ممكنة التصور من خلال فوضى الانحلال الحاضر ، لكن لسبيين وحسب : أ) لأن مختصاً أبيض مزوداً بتقنيات علمية شديدة الارهاق كان قادراً على القيام بالغربة وإعادة التركيب . وب) لأن مفردات لغة من التعميمات الكاسحة (الساميون ، الآريون ، الشرقيون) لم تكن تشير إلى طقم

من الاختلافات السردية بل إلى جعبة كاملة من التمييزات الموضوعية والمتفق عليها فيما يظهر . وهكذا ، فإن ملاحظة حول ما كان الشرقيون قادرين أو غير قادرين على القيام به كانت مؤيدة بـ « حقائق » علم حياتية كذلك التي أفصح عنها بي . تشارلس ميشيل في مقالته « نظرة علم حياتية في سياستنا الخارجية (١٨٩٦) ، وتوماس هنري هكسلي في كتابه الصراع من أجل الوجود في المجتمع الانساني (١٨٨٨) ، وينجمن كد في كتابه الارتقاء الاجتماعي (١٨٩٤) ، وجون ب . كروزيير في تاريخ التطور الفكري على نسق الارتقاء الحديث (١٨٩٧ - ١٩٠١) ، وتشارلس هارفي في التركيب الحيواني للسياسة البريطانية (١٩٠٤) (٣٧) . وقد افترض أنه إذا كانت اللغات من الاختلاف فيما بينها بالقدر الذي وصفه اللغويون ، فإن مستخدمي اللغات - عقولهم ، وثقافتهم ، وطاقتهم الكامنة ، بل حتى أجسامهم - كانت مختلفة بطرق مشابهة . وكان وراء هذه التمييزات قوة الحقيقة الوجودية (الانطولوجية) التجريبية بالإضافة إلى البرهان المنع على مثل هذه الحقيقة في دراسات الأصول ، والتطور ، والشخصية ، والمصير .

والنقطة التي ينبغي تأكيدها هي أن هذه الحقيقة حول الفروق المميزة بين العروق ، والحضارات ، واللغات كانت (أو تظاهرت بكونها) جذرية ، مُحَالَّةُ الاجتثاث . فقد تغلغلت إلى أعماق الأشياء ، وأكدت أنه ليس ثمة من مهرب من الأصول ومن الأنماط التي جعلتها هذه الأصول ممكنة ؛ وقد أقامت الحدود الحقيقية بين البشر ، الحدود التي بنيت عليها العروق ، والأمم ، والحضارات ؛ وقد أقصت الرؤيا عن الوقائع الانسانية الشائعة ، والجمعية كذلك ، مثل العبثية ، والمعاناة ، والتنظيم السياسي محوِّلة الاهتمام ، بدلاً من ذلك إلى الاتجاه الهابط والخلفي للأصول غير قابلة للتغير . ولم يكن في وسع العالم أن ينجو من مثل هذه الأصول في أبحاثه بأكثر مما كان في وسع الشرقي أن ينجو من « الساميين » أو « العرب » أو « الهنود » الذين استثناه واقعه الحاضر - وهو واقع مهين ، مستعمر ، متخلف - وأقصاه عنهم ، فيما عدا عرض الباحث الأبيض النعيمي وتقديمه .

لقد أسبغت مهنة البحث المتخصص امتيازات فريدة على محترفيها . ونحن نذكر أن لين كان بوسعه أن يظهر شرقياً وأن يحتفظ رغم ذلك بتجرده البحثي . بل أن الشرقيين الذين درسهم أصبحوا . في الواقع ، شرقيته « ذلك أنه رآهم لا كبشر فعليين فقط بل كاشياء حُوِّلَتْ إلى منجزات نصبية في مسرده عنهم . وقد شجع هذا المنظور المزدوج < ظهور > نمط من المفارقة الفكاهة المبتذلة . فمن جهة أولى ، كان ثمة مجموعة من البشريعيثون في الحاضر ؛ ومن جهة ثانية ، أصبح هؤلاء البشر ، - من حيث هم موضوع للدراسة - « المصريين » أو « المسلمين » أو « الشرقيين » ، ولم يكن بمقدور أحد سوى الباحث أن يرى التعارض بين المستويين ويتدبره بمهارة . وقد كان الأول يميل باستمرار نحو تنوع أعظم ، بيد أن هذا التنوع كان دائماً يخضع للكبج ، ويُسَعَطُ باتجاه هابط وخلفي إلى النهاية الجذرية للعمومية . وأصبحت كل حالة من السلوك الحديث ، الصادر عن السكان الاصليين ، اندفاعاً ينبغي أن تعاد إلى المنطلق الأصلي ، الذي كان يزداد قوة بهذه

الطريقة . وكان هذا النمط من « الافراز » بالضبط الفرع الذي يسمى الاستشراق .

كانت مقدرة لين على التعامل مع المصريين ككائنات حاضرة وكتوثيق للمصقات لفظية وظيفة أدائية < لمعطيات > الاستشراق وللآراء المعتنقة عموماً حول المسلم والسامي في الشرق الأدنى . ولم يكن ثمة من شعب يمكن أن يرى فيه الحاضر والأصل معاً أكثر مما كان يمكن أن يُرى في الساميين الشرقيين . وكان اليهود والمسلمون ، من حيث هم موضوعان للدراسة الاستشراقية ، في متناول الفهم ، بحكم أصولهم البدائية : ولقد كان هذا (وما يزال الى حد ما) حجر الزاوية في الاستشراق الحديث . كان رينان قد وصف الساميين بأنهم مثل على التطور المعاق ، وقد أصبح ذلك يعني ، من وجهة نظر وظيفية ، أنه ، في عرف المستشرق ، ليس هناك من سامي حديث ، قادر على أن ينفلت خارج إطار المطالب المنظمة التي تفرضها عليه أصوله ، مهما ظن نفسه حديثاً . وقد فعلت هذه القاعدة الوظيفية على المستويين الزماني والمكاني . فما من سامي تقدّم في الزمن إلى نقطة تتجاوز تطور مرحلة « كلاسيكية » ؛ وما من سامي قادر على أن ينفلت من إفسار البيئة الرعوية ، الصحراوية لحيمته وقبيلته . ويمكن لكل مظهر من مظاهر الحياة « السامية » الفعلية ، بل ينبغي له ، أن يُحال وراثياً إلى الفصل البدائية المفسرة له ، وهي « السامي » .

كانت القوة التنفيذية لنظام إلهي كهذا يمكن عن طريقه تقليص كل حالة متفردة من السلوك الفعلي وإرجاعها إلى عدد صغير من الفصول التفسيرية « الأصلية » ، قد بلغت درجة عالية مع نهاية القرن التاسع عشر . وقد مثلت في الاستشراق معادلاً لما تمثله المكاتبية (البيروقراطية) في الادارة العامة . فقد كانت الدائرة أكثر نفعاً من الملف الفردي ؛ وما من شك في أن الكائن الانساني كان ذا مغزى بصورة رئيسية بوصفه مناسبة لفتح ملف . وعلمنا أن تصور المستشرق منكباً على العمل يقوم بدور كاتب إداري - يجمع تشكيلة كبيرة جداً من الملفات في خزانة كبيرة تحمل علامة « الساميون » . وكان في وسع باحث مثل وليم روبرتسن سميث ، مستعيناً بالاكتشافات الحديثة في علم الانسان المقارن والبدائي ، أن يجمع معاً سكان الشرق الأدنى ويكتب عن العادات المرتبطة بالقرى والزواج لديهم ، وعن شكل ممارستهم الدينية ومضمونها . وتكمن قوة عمل سميث في لا أسطرته الجذرية الواضحة للساميين ، فهو يجرف الحواجز الاسمية ، التي قدمها الاسلام أو اليهودية للعالم . ويستخدم سميث فقه اللغة ، والأسطوريات ، والبحث الاستشراقي « ليشكل » . صورة افتراضية لتطور النظم الاجتماعية ، تنسجم مع الحقائق العربية . وإذا استطاعت هذه الصورة أن تكشف الجذور السابقة ، لكن التي ما تزال ذات تأثير ، للوحدانية في النصية < الطوطمية > أو عبادة الحيوان ، فإن الباحث يكون قد أدى عمله بنجاح . وذلك ، كما يقول سميث ، رغم كون « مصادرها المحمدية تلقي حجاباً إلى أبعد درجة تستطيعها على جميع تفاصيل الوثنية القديمة » (٣٨) .

شمل عمل سميث عن الساميين مجالات مثل اللاهوت ، والأدب ، والتاريخ ؛ وقد كُتب هذا العمل بوعي كامل لما قام به المستشرقون (را . مثلاً ، هجوم سميث العنيف عام ١٨٨٧ على

< كتاب > رينان تاريخ شعب اسرائيل) وكان ، وذلك أكثر أهمية ، يُنتوى له أن يكون عوناً لفهم الساميين المحدثين ، ذلك أن سميث ، في اعتقادي ، كان حلقة حاسمة في السلسلة الفكرية التي تربط الرجل الأبيض كخبر بالشرق الحديث ، ولم يكن شيء من الحكمة المُخَرَّطَةُ التي أُدبِت بوصفها معرفة خابرة بالشرق من قبل لورنس ، وهو غارث ، وبَلْ الآخرين لتوجد لو لم يكن عمل سميث . حتى سميث الكاتب الأثري لم يكن ليمتلك نصف السلطة التي يمتلكها لولا تجربته الإضافية والمباشرة لـ « الحقائق العربية » . وكان ما أعطى عمل سميث وزنه هو الجمع بين « ادراك » الفصائل البدائية وبين القدرة على رؤية الحقائق العامة وراء التقلبات التجريبية للسلوك الشرقي المعاصر . وعلاوةً ، فقد كان هذا الجمع الخاص هو ما ألح إلى أسلوب المعرفة الخابرة الذي عليه أقام لورنس ، وبَلْ ، وفيلبي سمعته .

طَوَّف سميث في الحجاز ، مثل بيرتن وتشارلس داوتي من قبله ، بين ١٨٨٠ و ١٨٨١ . وكانت شبه الجزيرة العربية مكاناً ذا امتياز خاص بالنسبة للمستشرقين ، لا لأن المسلمين يعتبرون الاسلام عبقرية الجزيرة الخاصة وحسب ، بل كذلك لأن الحجاز يبدو قاحلاً وقاصراً تاريخياً إلى درجة قحطه وقصوره الجغرافيين : وهكذا تعتبر الصحراء العربية موضعاً يمكن للمرء أن يصوغ تقارير تتعلق به وتدور حول الماضي بالشكل نفسه (وبالمحتوى أيضاً) الذي يستخدمه المرء ليصوغ تقارير حول الحاضر . ففي الحجاز ، في وسعك أن تتحدث عن المسلمين أو الاسلام الحديث والاسلام البدائي دون أن تزج نفسك باقامة التمييزات . وإلى هذه المفردات الخالية من التأسيس التاريخي ، كان بمقدور سميث أن يضيف علامة السلطة الإضافية التي زودته بها دراساته السامية . وما نسمعه في تعليقاته هو موقف الباحث الذي يمتلك كل ما سبق الاسلام ، والعرب ، وشبه الجزيرة العربية . ومن ثم < قوله > :

« مما يميز المحمدية أن الشعور القومي بكل وجوهه يتخذ له جانباً دينياً ، من حيث أن الدولة والأشكال الاجتماعية كلها لبلد اسلامي تُكسى لباساً دينياً . إنما سيكون من الخطأ أن نفترض أن الشعور الديني الاصيل يكمن في أعماق كل ما يبرّر نفسه باتخاذ هيئة دينية .

إن جُذور تحيزات العربي وهواه تُضرب في نزعة محافظة أكثر غوراً من إيمانه بالاسلام . بل أنه لحَقَّ ان خطأ عظيماً من أخطاء ديانة النبي هو أنها قابلة بسهولة كبيرة لاكتساب تحيزات العرق الذي دعا إليها فيه بدءاً ، (وأن هذه الديانة قد حَمَتْ تحت جانحيها كثيراً من الأفكار البربرية والباطلة التي لا بد ان محمداً نفسه أدرك أنها غير ذات قيمة دينية ، والتي أدخلها رغم ذلك في نظامه من أجل أن يسهل انتشار معتقداته المذهبية المعدلة المُصَلَّحة . ومع ذلك فإن كثيراً من التحيزات التي تبذلنا محمدياً بصورة مميزة لا أساس لها في القرآن » (٣٩) .

يحدد ضمير المتكلم « نا » في هذه القطعة المدهشة من المنطق نقطة معاينة الرجل الأبيض بصراحة . ويسمح لنا ذلك بالقول في الجملة الأولى إن الحياة السياسية والاجتماعية كلها « تُكسى » باللباس الديني (وهكذا يمكن أن يُخصَّص الاسلام بأنه كُليّاتي) ثم بالقول في الجملة

الثانية إن الدين مجرد غطاء يستخدمه المسلمون (وبكلمات أخرى ، فالمسلمون جميعاً ، أساسياً ، منافقون مراؤون) ؛ وفي الجملة الثالثة ، يُدعى أن الاسلام - حتى وهو يسيطر على عقيدة العربي - لم يقم في الواقع باصلاح نزعة العربي المحافظة الأساسية السابقة على الاسلام . وما هذا بكل شيء . فاذا كان الاسلام قد نجح كديانة فان ذلك يعود إلى أنه ، بصورة لا مبالية ، سمح لهذه التحيزات العربية « الأصلية الصداقة » بانسلال اليه ؛ وعلى هذا التكتيك (والآن نستطيع أن نرى أن ذلك كان تكتيكاً من جانب الاسلام) ينبغي أن نلوم محمداً الذي كان ، بعد كل حساب ، يسوعياً زائفاً محضاً . بيد أن هذا كله يلغى ويكاد ، في الجملة الأخيرة ، حين يطمئننا « سميث إلى أن كل ما قاله عن الاسلام غيرُ سارٍ إذ أن الجوانب الجوهرانية من الاسلام المعروفة للغرب ليست ، بعد كل حساب » ، « محمدية » .

ومن الجلي أن مبدأي الأهوية واللاتناقض لا يلزمان المستشرق . بل تطغى عليهما المعرفة الخابرة والاستشرافية ، القائمة على حقيقة جمعية لا تدحض تقع كلياً في متناول المستشرق الفلسفي ، والبلاغي ، وفي وسع سميث حتى دون رعشة واحدة أن يتحدث عن «عادة العقل العربي الصبائية ، العملية ، واللا دينية بطبيعة تركيبه » ، وعن الاسلام كنظام من « النفاق المنظم » ، وعن استحالة « الشعور بأي احترام للورع الاسلامي ، الذي تقلص فيه الشكلائية والتكرار الفارغ وتحالان إلى نظام » . وليست مهاجمة للاسلام نسبية ، إذ أنه جلي في نظره أن فوقية أوروبا والمسيحية فعلية لا متخيلة . ورؤيا سميث للعالم ، في أعماقها ، رؤيا ثنائية ، كما هو بين في مقطع كالتالي : -

« إن المسافر العربي مختلف عنا . فجهد الانتقال من مكان إلى مكان بالنسبة إليه إزعاج صرف ؛ وهو لا يشعر بمتعة في بذل الجهد [كما نشعر « نحن »] ، ، ويتذمر من الجوع والتعب بكل قواه [كما لا نفعل « نحن »] . وليس في وسعك أن تقنع الشرقي أبداً أنك ، حين تتجزل عن راحلتك ، قد تكون لديك أي رغبة أخرى سوى أن تجلس القرفصاء على بساط فوراً وتستريح ، تدخن وتشرب . وعلاوة ، فالعربي قليل التأثر بالمناظر الطبيعية [أما نحن فتأثرنا بها عميق] « (٤٠) » .

« نحن » كذا ، « وهم » كذلك . أي عرب ، أي إسلام ، متى ، وكيف ، وتبعاً لأي اختبارات : كل هذه تبدو تمييزات لا علائقية بالنسبة لتقصيات سميث وتجربته في الحجاز . فالنقطة الحاسمة هي أن كل ما بوسع المرء أن يعرفه أو يتعلمه عن « الساميين » و « الشرقيين » يتلقى تعزيزاً موثقاً لا من سجلات المحفوظات فقط ، بل من > الواقع < الميداني . من إطار قسري كهذا ، يتم عن طريقه تقييد إنسان حديث « ملون » تقييداً لا انفلات منه إلى الحقائق العامة المصاغة حول النموذج البدئي لأسلافه اللغوية ، وعلم الانسانية ، والمذهبية ، من قبل باحث أوروبي أبيض ، تشتق أعمال الخبراء الشرقيين العظام في انكلترا وفرنسا في القرن العشرين . وإلى هذا الاطار أضاف هؤلاء الخبراء كذلك أسطورياتهم وهوسهم الخاصين ، اللذين درسا ، لدى كتاب مثل لورنس وداوتي ، بحوية كبيرة . وقد آمن كل منهم - ولنفرد

سكاوَن بُلُنت، داوَي، لورنس، بَل، هوغارث، فيليبي، سايكس، ستورز- أن رؤياه للأشياء الشرقية كانت فردية، خلقها هو بذاته من مواجهة شخصية كثيفة حادة مع الشرق، أو الاسلام، أو العرب، وعبر كل منهم عن ازدراء شامل للمعرفة الرسمية بالشرق. كتب داوَي في الصحراء العربية «لقد جعلتني الشمس عربياً»، «لكنها لم تَضْمَنِي أبداً إلى الاستشراق». بيد أنهم جميعاً في التحليل الأخير (باستثناء بلنت) عبروا عن العدائية الغربية التقليدية للشرق والخوف منه. لقد شذبت آراؤهم الأسلوب الجامعي للاستشراق الحديث بمخزونه من التعميمات الفخمة، و«العلم» الدعي الذي لم يكن ثمة ملاذ منه، والصيغ التقليدية، وأضفت على هذا الأسلوب نفحة شخصية. يقول داوَي ثانية، على الصفحة نفسها من هجمته الساخرة ضد الاستشراق: «الساميون مثل رجل يجلس في بالوعة حتى العينين وحاجباه يَمَسَّان السماء»^(٤١). لقد تصرفوا، وودعوا، وأوصوا بسياسات عامة على أساس من هذه التعميمات، ولقد اكتسبوا، بمفارقة فكهة عجيبة، هوية الشرقيين البيض في ثقافتهم الأم- حتى حين لم يمنعهم انشباكهم المهني في الشرق- في حالة داوَي، ولورنس، وهوغارث، وبل (كما في حالة سميث) من احتقار الشرق كلية. فقد كانت المسألة الرئيسية بالنسبة لهم هي أن يبقوا الشرق والاسلام تحت سيطرة الرجل الأبيض.

وتنبثق من هذا المشروع جدلية جديدة. فما هو مطلوب من الخبير الشرقي لم يعد ببساطة «الفهم»، بل ينبغي للشرق أن يُجَيَّر الآن على أن يقوم بالأداء، وينبغي أن تضم قوته إلى جانب قيمنا، وحضارتنا، ومصالحنا، وأهدافنا «نحن».

و <هكذا> ترجم المعرفة بالشرق مباشرة إلى نشاط وفاعلية، وتؤدي النتائج إلى <خلق> تيارات جديدة من التفكير والفاعلية في الشرق. لكن هذه ستطلب بدورها من الرجل الأبيض تأكيداً جديداً للسيطرة، لا بوصفه مؤلف عمل بحثي عن الشرق هذه المرة، بل بوصفه صانعاً للتاريخ المعاصر، وللشرق كواقع فعلي ملح (لا يمكن إلا للمستشرق، لأنه هو الذي بدأه، أن يفهمه فهماً سليماً). وقد أصبح المستشرق الآن شخصية من شخصيات التاريخ الشرقي، يستحيل تمييزه عنه، وهو مشكَّل، وعلامته المميزة بالنسبة للغرب، وها هي ذي الجدلية بإيجاز:-

«آمن بعض الانكليز، وعل رأسهم كِتْشَنر، أن ثورة عربية ضد الأتراك ستتمكن انكلترا، وهي تحارب المانيا، من أن تهزم حليفها تركيا في الوقت نفسه. وقد جعلتهم معرفتهم بطبيعة الناطقين بالعربية، وقوتهم، وبلادهم يعتقدون أن. عقبى مثل هذه الثورة ستكون سعيدة: وأشاروا الى طبيعتها ومنهجها. وهكذا سمحوا لهذه الثورة بالبدء، بعد أن كانوا قد حصلوا على تأكيدات رسمية بدعمها من الحكومة البريطانية. لكن رغم ذلك جاءت ثورة شريف مكة مفاجأة لمعظم الناس، وفي حالة من عدم الاستعداد من جانب الحلفاء. وقد أثارت مشاعر متباينة، واكتسبت لنفسها، أصدقاء وأعداء أقوياء، بدأت شؤونها، في خضمَّ غيراتهم المتصارعة، بالإجهاض»^(٤٢).

هذا هو الموجز الذي قدمه لورنس نفسه للفصل الأول من كتابه أعمدة الحكمة السبعة .
تشىء « معرفة بعض الانكليز » حركة في الشرق تخلق « شؤونها » نتاجاً متبايناً ، وتصبح
الالتباسات ، والنتائج الملهاسية < التراجيكية > ، نصف التخيلة لهذا الشرق الجديد
المتبعث ، موضوعاً لكتابة الخبراء ، لشكل جديد من الانشاء الاستشراقي يقدم رؤيا للشرق
المعاصر ، لا كسردي روائي ، بل كتعقيد وتشابك كليين ، وإشكاليات ، وأمل مخون - يلعب فيه
المؤلف الاستشراقي الأبيض دور التحديد النبوي المفصح .

إن هزيمة الرؤيا للسرد الروائي التي تصدق حتى على عمل له طبيعة القصة بشكل جلي مثل
أعمدة الحكمة السبعة ، شيء واجهناه في كتاب لين المصربون المعاصرون . والصدام بين معانية
< حلولية > للشرق (الوصف ، السجل الضخم) وسرد الأحداث في الشرق هو صدام على
عدد من المستويات ، ويشبك عدداً من القضايا المختلفة . ولأن الصدام كثيراً ما يتجدد في إنشاء
الاستشراق ، فانه يستحق أن يحلل هنا بإيجاز . يقوم المستشرق بمسح الشرق من عل ، بهدف
القبض على زمام الشاسعة المتمدة الأطراف أمامه بأكملها - الثقافة ، والديانة ، والعقل ،
والتاريخ ، والمجتمع . ومن أجل أن يفعل ذلك ، فان عليه أن يرى كل جزئية عبر وسيلة طقم
الفصلات التقليدية (الساميون ، العقلية الاسلامية ، الشرق ، وهكذا) . ولأن هذه الفصلات
هي ، رئيسياً ، فصلات تخطيطية وذات كفاءة ، ولأنه يفترض بداهة تقريباً أنه ليس ثمة من شرقي
يمكن أن يعرف نفسه كما يعرفه المستشرق ، فان كل رؤيا للشرق تنتهي إلى الاعتماد ، من أجل
تناسقها وقوتها ، على الشخص ، أو المؤسسة ، أو الانشاء التي هي ملك له . وكل رؤيا شمولية
هي ، جوهرياً ، رؤيا محافظة ؛ ولقد لاحظنا من قبل ، في تاريخ الأفكار المتعلقة بالشرق الأدنى في
الغرب كيف أن هذه الأفكار حافظت على نفسها بغض النظر عن أي أدلة تحالفها وتحداهها . (بل
ان في وسعنا أن نطرح منظومة تقول ان هذه الأفكار تنتج أدلة تبرهن على سريانها وسلامتها) .

والمستشرق ، بشكل رئيسي ، هو وسيط لمثل هذه الرؤى الشمولية ؛ ويمثل لين حالة نمطية
للطريقة التي يؤمن بها فرد ما بأنه أخضع أفكاره ، أو حتى ما يراه ، لمقتضيات نظرة « علمية » ما
إلى الظاهرة المعروفة جميعاً باسم الشرق ، أو الأمة الشرقية . فالرؤيا اذن سكونية تماماً كما أن
الفصلات العلمية التي تنفتح استشرق أواخر القرن التاسع عشر وتشكله سكونية : فليس ثمة من
ملاذ أبعد من « الساميين » أو « العقل الشرقي » ، وتلك أطراف ومصبات نهائية تُبقي أشكال
السلوك الشرقي المختلفة كلها ضمن وجهة نظر عامة للحقل بأكمله . والاستشراق كفرع من
فروع المعرفة ، وكمهنة متخصصة أو انشاء ، مرهون باستمرارية الشرق بأكمله . ذلك أنه من
دون « الشرق » لا يمكن أن توجد معرفة متواترة ، ومفهومة ، ومفصح عنها تسمى
« الاستشراق » . وهكذا فان الشرق ينتمي إلى الاستشراق . تماماً كما يفترض < بداهة > ان ثمة
معرفة حيمة تنتمي إلى الشرق (أو عنه) .

ضد هذا النظام السكوني من « الجوهرائية التزامنية »^(٤٣) الذي أسميته رؤيا لأنه يسلم بأن

الشرق بأكمله يمكن أن يُرى عياناً ، ثمة ضغط مستمر . ومصدر الضغط سردي ، من حيث أنه إذا أمكن أن يظهر أن جزئيه شرقية ما تتحرك ، أو تتنامى ، فإن التوالد يُدخل إلى النظام . ويظهر الآن ما كان قد بدا مستقراً - والشرق مرادف للاستقرار والأبدية اللامتغيرة - غير مستقر . ويوحى بالاستقرار بأن التاريخ ، بجزئياته المقطعة الممزقة ، وتيارات التغير فيه ، وميله إلى النمو ، أو الانحطاط ، أو الحركة الاحتدامية ، ممكن في الشرق ومن أجل الشرق . وي طرح التاريخ ، والسرد الروائي الذي يمثل فيه التاريخ ، منظومة تقول إن الرؤيا غير كافية ، إن « الشرق » كفضلة وجودية غير مشروطة يحذف بحق طاقة الواقع على التغير . وعلاوة ، فإن السرد هو الشكل المحدد الذي يتخذه التاريخ المكتوب من أجل أن يواجه ديمومة الرؤيا ويعارضها ، ولقد أحس لين بأخطار السرد حين رفض أن يعطي لنفسه ولعلوماته شكلاً خطياً < أفقياً > ، مفضلاً بدلاً من ذلك الشكل النصي الضخم للرؤيا الموسوعية أو المعجمانية . فالسرد يؤكد قدرة الانسان على أن يولد ، وينمو ، ويموت ، وميل المؤسسات والوقائع إلى التغير ، واحتمال أن الحداثة والمعاصرة في النهاية ستتجاوزان الحضارات الكلاسيكية ؛ وفوق كل شيء ، فإن السرد يؤكد أن طغيان الرؤيا على الوقائع ليس إلا إرادة للقوة ، ارادة للحقيقة والتأويل ، لا شرطاً موضوعياً للتاريخ . والسرد ، بايجاز ، يقدم وجهة نظر نقيضة ، ومنظوراً نقيضاً ، ووعياً نقيضاً ، لشبكة الرؤيا الموحدة ، وهو ينتهك الاختلاقات الساجية الابولونية التي تؤكد لها الرؤيا .

حين أُجبر الشرق ، نتيجة للحرب العالمية الأولى ، أن يدخل التاريخ ، كان المستشرق - كوسيط - هو الذي قام بالعمل اللازم . لقد أبدت حناً أرندت الملاحظة اللامعة وهي أن المعادل للمكاتبية < البيروقراطية > هو الوسيط الامبريالي^(٤٤) ، مما يعني القول أنه إذا كان المشروع الجامعي الجمعي المسمى الاستشراق مؤسسة مكاتبية قائمة على رؤيا محافظة ما للشرق ، فإن خدم مثل هذه الرؤيا في الشرق كانوا وسطاء امبرياليين مثل تي . إي . لورنس . وفي عمله يمكن أن نرى إلى أكثر درجات الوضوح الصدام بين التاريخ السردى والرؤيا ، إذ حاولت - بكلماته هو - « الامبريالية الجديدة » خلق مدّ فعال لفرض المسؤولية على السكان المحليين [في الشرق] «^(٤٥)» وقد دفع التنافس بين القوى الأوروبية هذه القوى الآن إلى حث الشرق باتجاه حياة فعّالة ، ودفعه إلى الخدمة العملية وتحويله من سلبية « شرقية » لا متغيرة إلى حياة حديثة ناشطة . إنما سيكون مهماً ، في أي حال ، ألا يسمح للشرق أبداً بأن يتجه وجهته الخاصة أو ينفلت من السيطرة ، - إذ أن وجهة النظر الشرائعية في ذلك كله هي أن الشرقيين لا يمتلكون تراثاً من الحرية .

تكمن الاحتدامية العظيمة لعمل لورنس في أنه يرمز إلى الصراع ، أولاً ، لاستثارة الشرق (دون حياة ولا زمنياً ، ودون حَوْل) إلى الحركة ؛ ثانياً ، لفرض هيئة غربية جوهرية على هذه الحركة ؛ ثالثاً ، لاحتواء الشرق الجديد المستثار في رؤيا شخصية يحتوي أسلوبها الاستبساطي على حسّ قوي بالاخفاق والخيانة :

« كان في نيتي أن أصنع أمة جديدة ، أن أعيد إلى الوجود نفوذاً ضائعاً ، أن أمنح عشرين

مليوناً من الساميين الأساس الذي . يمكن أن ينوا عليه من فكرهم القومي قصر أحلام ملهماً . . .
ولم تكن جميع الأقاليم الخاضعة للإمبراطورية لتساوي لدي صبيّاً انكليزياً واحداً مبنياً . فإذا كنت قد
أعدت للشرق شيئاً من احترام الذات ، وهدفاً ، ومثلاً ؛ وإذا كنت قد جعلت الحكم السوي
للأبيض على الأحمر أكثر إلحاحاً ، فقد جعلت هؤلاء الناس صالحين إلى درجة ما للكومونولث
الجديد الذي تنسى فيه العروق المسيطرة إنجازاتها العارية ، ويقف فيه الأبيض والأحمر والأصفر
والأسمر والأسود جنباً إلى جنب دون أن ينظر أحدهم إلى الآخر مواربة ، من أجل خدمة
العالم ،^(٦٦) .

‘ ولم يكن شيء من هذا كله ، سواء من حيث هو نية ، أو تعهد فعلي ، أو مشروع مخفي ،
ليكون ممكناً من بعيد أو قريب لولا وجود منظور المستشرق الأبيض في البدء :

« كان اليهودي في المترزبول في مدينة براتن ، والبخيل ، وعابد الإله أدونيس ، والفاسق في
مواخير دمشق جميعهم علامات على مقدرة السامي على التمتع ، وتعبيرات العصب نفسه الذي
أعطانا في القطب الآخر نكران الذات عند الأسينيين* أو المسيحيين الأوائل ، والخلفاء الأوائل ،
واجداً طرق السوء أكثر عدالة للفقراء في الروح . لقد حوّم السامي بين الشبق ونكران الذات . »

ويدعم لورنس في تقارير كهذه تراث محترم يمتد مثل شعاع منارة عبر القرن التاسع عشر
بأكمله ، وفي مركز الإشعاع منه ثمة ، طبعاً ، « الشرق » وهو من القوة بما يكفي ليضيء كلا
التضاريس العامة والمفصلة الدقيقة الواقعة ضمن مداه . فاليهودي ، وعابد الإله أدونيس والفاسق
الدمشقي ليسوا علامات للإنسانية ، مثلاً ، بقدر ما هم علامات لحقل إشاري يدعى السامية
يخلق تناسقه وانسجامه الداخلي الفرع السامي من الاستشراق . وداخل هذا الحقل ، كانت
أشياء معينة ممكنة : -

« يمكن أرجحة العرب على فكرة كما على حبل ؛ ذلك أن ولاء عقولهم الذي لم يمنح بعد لأحد
جعلهم عبيداً طائعين . ولن يفلت أحدهم من الإسمار إلى أن يتحقق النجاح ، ومعه المسؤولية
والواجب والالتزام . وعندها كانت الفكرة قد ذهبت والعمل قد انتهى - بالخراب . ودون عقيدة
يمكن قيادتهم إلى زوايا العالم الأربع (لكن ليس إلى السوء) باظهار ثروات الأرض وملذاتها لهم ،
لكنهم إذا قابلوا وهم في الطريق نبيّ فكرة ما ، لا يملك مستراحاً لرأسه ويعتمد في مأكله على
الاحسان أو العصافير ، فانهم جميعاً سيتخلون عن ثرواتهم من أجل وحيه

لقد كانوا كالماء في عدم استقرارهم ، وكالماء فانهم ربما سادوا في النهاية . ومنذ فجر الحياة ،
فانهم ما يزالون ، في موجات متتالية ، يقذفون بأنفسهم على شواطئ الجسد . وقد انكسرت كل
موجة واحدى هذه الموجات (وهي ليست أقلها شأناً) قمت أنا بانارتها ودرجتها أمام

• الأسينيين : جماعة يهودية دينية سرية ، كشف عنها النقاب اكتشاف خربة قمران ، قرب البحر الميت .

أنفاس فكرة إلى أن بلغت ذروتها ، ثم انقلبت وسقطت على دمشق . وسيوفر ما غسلته هذه الموجة ، وقد قذفته إلى الوراء مقاومة الأشياء الراسخة ، مادة الموجة المقبلة ، حين يستثار البحر مرة أخرى مع نضج الزمن » .

تمثل الألفاظ « يمكن » « كان يكون » و « أنا » طريقة لورنس لأفحام نفسه في الحقل ، بوجه من القول . وهكذا يُمهّد لاحتمال الجملة النهائية ، التي يضع لورنس نفسه فيها ، بوصفه بارعاً في التلاعب بالعرب ، على رأسهم . ومثل كيرتز < بطل > كونراد ، فإن لورنس قد أطلق ذاته من الأرض من أجل أن يصبح موحد الهوية بواقع جديد ، من أجل أن يكون مسؤولاً - كما يقول فيما بعد - عن « دفع آسيا الجديدة إلى اكتساب شكل آسيا التي كان الزمن في طريقه إلى أن يفرضها علينا بصلابة لا ترد » (٤٧) .

ولا نكتسب الثورة العربية معنى إلا حين يصمّم لورنس معنى لها ؛ وهكذا فإن معناه الذي يهبه لآسيا كان انتصاراً ، « حالة من الاتساع من حيث أننا شعرنا أننا حملنا آلام إنسان آخر أو تجربته ، < أي > شخصيته » . ولقد أصبح المستشرق الآن الممثل < للشرق > بخلاف المراقبين المشاركين السابقين مثل لين ، الذين كان الشرق بالنسبة لهم شيئاً يُبقى بحرص شديد بعيداً . بيد أن ثمة نزاعاً وتعارضاً لا يحل لدى لورنس بين الرجل الأبيض والشرقي ، ورغم أنه لا يقول ذلك بصراحة ، فإن هذا النزاع جوهرياً بعيد مسرحية النزاع التاريخي بين الشرق والغرب في ذهنه . وداعياً للقوة التي يمتلكها بازاء الشرق ، وداعياً كذلك لازدواجيته ، وغبرواع لأي شيء في الشرق قد يوحي بأن التاريخ ، بعد كل حساب ، هو التاريخ وأن العرب حتى من دونه كانوا سيلتفتون في النهاية إلى صراهم مع الأتراك ، قام لورنس بتقليص سرد الثورة بأكمله (بنجاحه المؤقت وإخفاقه المريع) وتحويله إلى رؤياه هو لنفسه من حيث هو « حرب أهلية قائمة » دون حل :

« بيد أننا في الواقع حملنا العبء بدلاً < عنهم > من أجل مصلحتنا الخاصة ، أو على الأقل لأنه وُجّه لمنفعتنا : ولم نكن لنستطيع الهرب من هذه المعرفة إلا عن طريق المواهمة في الحس كما في الدوافع وبدا أنه ليس ثمة من مسار مستقيم لنا نحن القادة في هذا الزقاق السلوكي الملثوي ، حلقة ضمن حلقة من الدوافع المجهولة ، المجللة الوجه بالعار ، التي تلغي أو تضاعف اتهامها لما سبقها من دوافع » (٤٨) .

وكان للورنس فيما بعد أن يضيف إلى هذا الحس بالهزيمة نظرية حول « الرجال الهرمين » الذين سرقوا النصر منه . وفي أي حال ، فإن ما يعني لورنس هو أنه ، كخير أبيض ، وريث سنين من الحكمة الجامعية والشعبية حول الشرق ، كان قادراً على أن يخضع أسلوب كينونته لأسلوبهم ليتخذ بعد ذلك لنفسه دور النبي الشرقي الذي يمنح شكلاً لحركة في « آسيا الجديدة » . وحين تحقق الحركة ، لأي سبب كان (كأن يستولي عليها الآخرون ، أو تخان أهدافها ، أو يبطل حلمها

بالاستقلال) فان خيبة لورنس هي ما يهم . وهكذا فان لورنس يساوي بصورة كاملة بين ذاته وبين صراع آسيا الجديدة من أجل أن تولد ، فهو أبعد ما يكون عن أن يكون ، مجرد رجل ضائع في تزاخم الأحداث المضطربة .

فيما كان إسخيلس قد مثل آسيا تندب ما خسرت ، وكان نرفال قد عبّر عن خيبته في الشرق لأن الشرق لم يكن أكثر روعة وخرابة مما أراد ، فان لورنس أصبح القارة النادرة ووعياً ذاتياً يعبر عن خيبة تكاد تكون كونية . وفي النهاية ، أصبح لورنس ورؤيا لورنس - وليس ذلك بفضل لويل توماس وروبرت غريفز وحسب - الرمز الصافي للمتاعب الشرقية : وبايجاز ، فقد تلبس لورنس المسؤولية من أجل الشرق بنشر تجاربه العارفة بين القاريء والتاريخ . وبالفعل ، فان ما يقدمه لورنس للقاريء هو قوة خابرة غير موسّطة ، قوة أن يكون ، لوقت قصير ، الشرق . وجميع الأحداث التي تُعزى ، ظناً ، الى الثورة العربية تُقلّص في النهاية وتُحوّل إلى تجارب لورنس باسم هذه الثورة .

ولذلك فان الأسلوب ، في حالة كهذه ، ليس مجرد القوة على الترميز لعموميات هائلة من مثل آسيا ، أو الشرق أو الغرب ، بل إنه كذلك شكل من أشكال الازاحة والاحتواء يصبح عن طريقه صوت واحد تاريخياً كاملاً ، وبالنسبة للغربي الأبيض - قارئاً أو كاتباً - يصبح الشرق النوع الوحيد من الشرق الذي تمكن معرفته . وكما أن رينان كان قد رسم خريطة الامكانيات المتاحة للساميين في مجالات الثقافة ، والفكر ، واللغة ، فان لورنس يرسم مخططات للفضاء (وفي الواقع فانه يصادر ذلك الفضاء) والزمان لآسيا الحديثة . وأثر هذا الأسلوب هو أنه يجعل آسيا قريبة من الغرب قريباً موجعاً مغريباً ، اغما لبرهة وحسب . فنحن نبقى في النهاية نشعر بحس بالمسافة المؤسسية التي ما تزال تفصلنا « نحن » عن شرق مقدر له أن يحمل أجنبيته علامة على اغترابه الدائم عن الغرب . وهذه هي الخاتمة المخيبة التي تؤثّقها (في زمننا الحاضر) نهاية رواية إي . ام . فورستر ممر إلى الهند ، التي يحاول بطلاها عزيز وفيلدينغ أن يحققا المصالحة ، لكنهما يخفقان :

« لماذا لا يمكن أن نكون أصدقاء الآن » ؟ قال الآخر حاضناً إياه بحنو « ذلك هو ما أريده . وذلك هو ما تريده أنت » . غير أن الجياد لم ترده - فقد انحرفت متباعدة ، والأرض لم ترده ، فأبرزت صخوراً على الراكبين أن يعبروها واحداً واحداً ، وكذلك المعابد ، والديانة ، والسجن ، والقصر ، والطيور ، والغراب ، وبيت الضيافة التي انبثقت كلها للبصر إذ خرجوا من الفجوة وأطلوا على مو : كلها لم ترده ، فقد قالت بأصواتها المثة « لا ، لم يحن الأوان » ، وقالت السماء « لا ، ليس هناك »^(٤٩) .

وهذا الأسلوب ، هذا التحديد المضغوط ، هو ما سيصطدم به الشرق دائماً . لكن ثمة رسالة سياسية ايجابية وراء عبارات < هذا الاسلوب > بالرغم من تشاؤميته . فالهوة بين الشرق والغرب يمكن أن تُعدّل ، كما عرف كرومر وبلفور معرفة جيدة ، عن طريق المعرفة والقوة الغربيتين المتفوقتين . وتكتمل رؤيا لورنس في فرنسا بكتاب موريس برّيس اكتناه بلدان شرقي المتوسط ،

وهو سجل لرحلة عبر الشرق الأدنى عام ١٩١٤ . ومثل عدد كبير من الأعمال قبله ، فإن الاكتناه استحضار لا يكتفي مؤلفه بالبحث عن أصول الثقافة الغربية ومنابعها في الشرق ، بل يعيد فعل ما فعنه نرفال . وفلوبير ، ولامارتين في رحلاتهم الى الشرق . بيد أن ثمة بعداً سياسياً إضافياً لرحلة برّيس بالنسبة له : فهو يبحث عن برهان ، عن دليل قاطع ، لدور فرنسي ببناء في الشرق . لكن الفرق بين المعرفة الخابرة الفرنسية والبريطانية يبقى : فالأولى تنجح في تحقيق اقتران فعلي بين البشر والأرض ، أما الثانية فانها تتعامل مع عالم من الامكانية الروحية . ففي عرف برّيس ، أن الحضور الفرنسي يُرى بأفضل صوره في المدارس الفرنسية حيث « كان رائعاً أن ترى أولئك الفتيات الشرقيات الصغيرات يرحبن ويعدن خلق الايهامية والنغم الرخيم ، بفرنسيتهن المحلية ، لـ « هي فرنسا » بصورة مدهشة » . كما قال برّيس في حديثه عن مدرسة في الاسكندرية . واذا كانت فرنسا لا تمتلك مستعمرات في الشرق فعلياً فانها ليست دون ممتلكات بصورة مطلقة : -

« ثمة ، في الشرق ، شعور حول فرنسا هو من الدينية والقوة بحيث أنه قادر على أن يتمثل ، ويصالح بين ، تطلعاتنا الأكثر اختلافاً وتنوعاً . ففي الشرق ، تمثل نحن الروحانية ، والعدالة ، وفُصلّة المثالي . إن انكثرتا قوية هناك ، والمانيا قوية قوة كُلّية ، إنما نحن نمتلك الأرواح الشرقية » .

ومحتجاً احتجاجاً صارخاً ضدّ جوريه ، يقترح هذا الطبيب الأوروبي المشهور أن يلقح آسيا ضد مرضها الخاص ، أن يُغرّبَ الشرقيين ، أن يدخلهم في احتكاك منعش مع فرنسا . لكن حتى في هذه المشاريع ، تحتفظ رؤيا برّيس بالتمييز نفسه بين الشرق والغرب الذي يدعي أنه يحاول أن يخفف منه :

« كيف نستطيع أن نشكل لأنفسنا نخبة فكرية نقدر على العمل معها ، تتألف من شرقيين لن يكونوا قد اقتلعوا من جذورهم ، شرقيين يستمرون في الارتقاء تبعاً لمعاييرهم الخاصة ، وتظل تحترقهم تقاليد العائلة ، ويشكلون ، هكذا ، رباطاً بيننا وبين جماهير السكان الأصليين ؟ كيف سنخلق علاقات بهدف تمهيد الطريق لاتفاقات ومعاهدات ستكون هي الشكل المرغوب فيه لمستقبلنا السياسي [في الشرق] ؟ هذه الأشياء جميعها في النهاية ذات مدار واحد هو تنمية ذوق استمراء لدى هذه الشعوب الغربية للبقاء على اتصال بذكائنا ، رغم أن هذا الذوق قد ينبع في الواقع من حسهم الخاص بمصيرهم القومي » (٥٠) .

ويأتي تأكيد الجملة الأخيرة من برّيس نفسه . فما دام برّيس ، بخلاف لورنس وهوغارث (الذي يمثل كتابه الباحث الجوّال سجلاً اخبارياً بشكل مطلق ، خالياً من أي رومانسية ، لرحلتين قام بهما إلى شرقي المتوسط في ١٨٩٦ ، ١٩١٠) (٥١) يكتب عن عالم من الاحتمالات البعيدة فانه أكثر استعداداً لتخيل الشرق وقد اتخذ مساره الخاص . بيد أن الرباط <أو الزمام> الذي يدعو إلى وجوده بين الشرق والغرب يهدف إلى السماح لتشكيكة دائمة من الضغط الفكري المتجه من الغرب إلى الشرق . وبرّيس يرى الأمور لا في إطار موجات ومعارك ، ومغامرات روحية ، بل في إطار تنمية الامبريالية الفكرية ، بصورة تكون معها عصية على الاجتثاث بقدر ما

هي لطيفة خفية . والرؤيا البريطانية ، كما يمثلها لورنس ، هي رؤيا للشرق في تياره الرئيسي ، رؤيا للشعوب ، والتنظيمات السياسية ، والحركات التي تهدبها وتبقيها تحت وصاية الرجل الأبيض الخبيرة ، فالشرق هو شرق «نا» ، وشعب «نا» ومحميات «نا» . واحتمال أن تقام تمييزات بين النخبة والجماهير من قبل البريطانيين أقل من احتمال اقامتها من قبل الفرنسيين ، الذين كانت تصوراتهم وسياساتهم دائماً مبنية على الأقليات والضغط الخبيثة للمشاركة الروحية بين فرنسا وأطفالها المستعمرين . أما المستشرق - الوسيط البريطاني - لورنس ، بل ، فيلبي ، ستورز ، هوغارث - أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها فقد لعب دورين معاً : الأول دور الخير-المغامر - ذي الشذوذية المميزة (الذي خلقه لين وبيرتن ، وهستر ستانوب في القرن التاسع عشر) والثاني دور السلطة الاستعمارية ، التي تحتل موقعاً مركزياً إلى جانب الحاكم المحلي . والمثلان الأكثر شهرة هما لورنس مع الهاشميين ، وفيلبي مع آل سعود . وقد صاغت المعرفة الخابرة البريطانية الشرقية نفسها حول الاجماع والسنية والسلطة ذات السيادة ؛ أما المعرفة الخابرة الفرنسية بين الحريين فقد شغلت نفسها بالخروج على الاجماع ، والوشائج الروحية ، وذوي الشذوذية المميزة . فليس من قبيل الصدفة ، إذن أن الصنعتين الرئيسيتين في البحث خلال هذه المرحلة ، واحداهما بريطانيةوالأخرى فرنسية- كانتا صنعتي إتشس . أي . آر . جب ولويس ماسينيون : الأول تحدّدت اهتماماته بمفهوم السنة (أو المحافظة) في الاسلام ، بينما تركّز عمل الثاني على منصور الخلاج ، الشخصية الصوفية الثيوصوفية ، التي تشبه المسيح . وسأعود الى هذين المستشرقين الرئيسيين بعد قليل .

إذا كنت قد ركزت في هذا القسم على الوسطاء الامبرياليين وصانعي السياسة بدلاً من الباحثين ، فقد كان ذلك بهدف تعميق ابراز النقلة الرئيسية في الاستشراق ، والمعرفة بالشرق ، والتفاعل معه ، من موقف جامعي إلى موقف أداتي . ويصاحب هذه النقلة تغير في الموقف كما يصاحبها تغير في المستشرق الفرد أيضاً ، الذي لم يعد مضطراً إلى أن يرى نفسه - كما فعل لين ، وساسي ، ورينان ، وكوزان ، ومولر وآخرون - وكأنه ينتمي إلى مجتمع نقابي حربي له تقاليده الداخلية وطقوسه الخاصة . فقد أصبح المستشرق الآن الانسان الممثل لثقافته الغربية ، انساناً يضغط ويكشف ضمن عمله نفسه ازدواجية رئيسية يكون هذا العمل (بغض النظر عن شكله المحدد) تعبيراً رمزياً عنها : الوعي الغربي ، والمعرفة الغربية ، والعلوم الغربية تمسك بزمام أقصى آماذ الشرق وأشد جزئياته الخاصة ضالّة . ورسمياً ، يرى المستشرق نفسه بوصفه يحقق وحدة بين الشرق والغرب ، إنمّا ، بصورة رئيسية ، عن طريق إعادة تأكيد تفوّق الغرب التقنوي (التكنولوجي) ، والسياسي ، والثقافي . والتاريخ ، في وحدة كهذه ، يُوهن جذرياً أن لم يُنف قطعياً : ويخضع التاريخ الانساني ، إذ يعاين كتيار من التطور ، وكخط سردي ، أو كقوة حيوية (ديناميكية) تنفلس باطراد منتظم وبصورة مادية في الزمان والمكان ، لتصور أساساتي مثالي ، للغرب والشرق . ولأنه يرى نفسه واقفاً على الحافة من الانهدام الذي يفصل بين الشرق والغرب ، فإن المستشرق لا يتحدث بعموميات هائلة وحسب ، بل إنه يسعى كذلك الى تحويل كل جانب من

جوانب الحياة الشرقية أو الغربية الى علامة غير موسّطة هذا النصف الجغرافي أو لذلك .

ويصاغ التداخل في كتابة المستشرق بين ذات الخبر فيه وبين ذاته الشاهدة ، الرائية كمثل غربي ، بصورة بارزة طاغية ، في إطار معطيات بصرية . وفيما يلي مقطع غمطي (يقبسه جب) من كتاب دُنْكُنْ ماكِدُونْلْد الكلاسي الموقف الديني والحياة الدينية في الاسلام (١٩٠٩) :

« يُظْهِرُ العرب أنفسهم لا أناساً يؤمنون بسهولة ، بل عنيدون ، ماديين ، متسائلين ، شكاكين ، يهزأون من تطيراتهم واستعمالاتهم ذاتها . مغرمين باستحان الحارق للطبيعة - وذلك كله بطريقة خفيفة عجيبة ، تكاد تبلغ « رجة الطفولية »^(٥٢) .

إن الفعل الأساسي هنا هو يُظْهِرُ . اندي يفهم منه أن العرب يعرضون أنفسهم (برغبة أو دون رغبة) لتحليل الخبر المتقصي ومن أجله . وعدد الصفات المميزة المنسوبة اليهم ، بطقم الضديات المحتشدة فيه ، يجعل « العرب » يكتسبون نوعاً من انعدام الوزن الوجودي ؛ وهذا يُدْفَعُ « العرب » إلى أن ينضموا من جديد إلى التحديد العريض جداً ، والشائع في دراسات علم الانسان الحديثة ، لـ « البدائي الطفولي » . وما يضمنه ماكِدُونْلْد قوله كذلك هو أنه فيما يتعلق بهذه الأوصاف ، ثمة موقع امتيازي خاص جداً يحتله المستشرق الغربي ، الذي تكمن وظيفته الادائية الممثلة بالضبط في أن يظهر ما ينبغي أن يُرى . وهكذا يمكن للتاريخ المحدد كله أن يُرى على الذروة ، أو الحدود الحساسة ، للشرق والغرب معاً . وتصبح فواعل الحيوية المعقدة المتشابكة للحياة الانسانية - وهي الشيء الذي ما زلت أسميه التاريخ كسرود روائي - أما لا علائقية أو تافهة بالمقارنة مع الرؤيا الدائرية التي تخدم تفاصيل الحياة الشرقية عن طريقها غرضاً واحداً هو إعادة تأكيد شرقية الموضوع < المدروس > وغربية الملاحظ < الدارس > .

وإذا كانت رؤيا كهذه في بعض الوجوه تستحضر رؤيا دانتي ، فإن علينا ألا نخفق في ملاحظة الفرق الشاسع بين هذا الشرق وشرق دانتي . فالأدلة هنا يُقْصَدُ لها أن تكون (بل ربما اعتبرت فعلاً) علمية ؛ وأصولها ، من وجهة نظر نَسَبِها ، هي العلوم الفكرية والانسانية الأوروبية في القرن التاسع عشر . وعلاوة ، فإن الشرق ليس أعجوبة بسيطة ، أو عذواً ، أو فرعاً من فروع عالم الغرائب المدهشة ، بل واقع فعلي سياسي ذو أهمية عظيمة وذالة . ومثل لورنس ، فإن ماكِدُونْلْد غير قادر بحق على أن يفصل خصائصه المميزة التمثيلية كغربي عن دوره كباحث . وهكذا ، فإن رؤياه للإسلام ، بقدر رؤيا لورنس للعرب ، تشبك تحديد الشيء - الموضوع بهوية الشخص المحدد . وينبغي استيعاب جميع العرب الشرقيين ضمن رؤيا لنمط شرقي يركّبه الباحث الغربي ، بالإضافة إلى استيعابهم ضمن مواجهة محددة مع الشرق يعيد فيها الغربي القبض على جوهر الشرق نتيجة لاغترابه الحميم عنه ، وبالنسبة للورنس ، كما بالنسبة لفورستر ، ينتج هذا الاحساس الأخير كتابة الاخفاق الشخصي أيضاً ؛ أما بالنسبة لباحثين كماكِدُونْلْد ، فانه يعزّز إنشاء المستشرق نفسه ويقوّيه .

ويضع ذلك الانشاء خارجاً في عالم الثقافة ، والسياسية ، والواقع الفعلي . وفي مرحلة ما

بين الحربين ، كما نستطيع بسهولة أن نحكم من روايات مالرو ، لنقل ، اكتسبت العلاقات بين الشرق والغرب تداولية كانت في الوقت نفسه شائعة وقلقة . فقد كانت علامات مطالبة الشرق بالاستقلال السياسي في كل مكان ، ولا شك أن هذه المطالب قد شجعت في الامبراطورية العثمانية الممزقة من قبل الحلفاء وأصبحت بسرعة ، كما هو بَيِّن تماماً في الثورة العربية وعواقبها ، إشكالية . فقد بدا أن الشرق الآن يشكّل تحدياً ، لا للغرب بشكل عام ، بل لروح الغرب ، ومعرفته ، وسيادته < الامبراطورية > . وبعد قرن ونيف من التدخل الدائب في الشرق <ودراسته> ، بدا دور الغرب في شرق ، كان هو نفسه يستجيب لأزمات الحداثة ، أكثر قلقاً وحرَجاً بكثير . فقد كان ثمة مسألة الاحتلال المباشر ؛ وكان ثمة مسألة المحميات ؛ وكان ثمة مسألة التنافس الغربي في الشرق ؛ وكان ثمة مسألة التعامل مع النخبة ، والحركات الشعبية ، والمطالب بالحكم الذاتي والاستقلال بين السكان الأصليين ؛ وكان ثمة مسألة الاحتكاك الحضاري بين الشرق والغرب . وقد فرضت مسائل كهذه إعادة للنظر في المعرفة الغربية بالشرق . وقد قدمت شخصية في أهمية سلفان لفي ، رئيس الجمعية الآسيوية من ١٩٢٩ إلى ١٩٣٥ ، وأستاذ السنسكريتية في كلية فرنسا < كوليج دوفرانس > ، تأملات جادة عام ١٩٢٥ في الطبيعة الملحة للمشكلة الغربية :

« إن واجبنا هو أن نفهم الحضارة الشرقية . والمشكلة الانسانية التي تكمن ، على صعيد فكري ، في القيام بجهد متعاطف وذكي لفهم الحضارات الأجنبية في أشكالها الماضية والمستقبلية معاً ، هي مشكلة مطروحة علينا نحن الفرنسيين بالتحديد (رغم أن مشاعر مشابهة كان يمكن أن تلقى تعبيراً عنها من قبل شخص انكليزي : فقد كانت المشكلة مشكلة أوروبية) بشكل عملي فيما يتعلق بمستعمراتنا الآسيوية العظيمة . . . فهؤلاء الناس ورثة تراث عريق من التاريخ ، ومن الفن ، ومن الديانة ، تراث لم يفقدوا الحس به فقداناً كاملاً - وقد يكونون حراساً على إطلالته . لقد أخذنا على عاتقنا مسؤولية التدخل في تطورهم ، أحياناً دون أن نستشيرهم وأحياناً استجابة لمطلبهم ونحن ندعي ، خطأً أو صواباً ، أننا نمثل حضارة أسمى ، وبسبب الحق الذي يمنحنا إياه هذا التفوق ، الذي نُثبتّه بانتظام عن طريق تأكيدات تجعله يبدو غير قابل للمنازعة من قبل السكان الأصليين ، فقد وضعنا جميع تقاليدهم الأصلية المحلية موضع التساؤل »

بشكل عام ، اذن ، حيثما تدخل الأوروبي ، تصور الانسان المحلي نفسه بنوع من اليأس الشامل الذي كان في الحقيقة حاداً ، إذا أن الانسان شعر بأن خلاصة كينونته وعافيته ، في المجال الأخلاقي أكثر منها في اطار المعطيات المادية الصرف ، قد تضاعلت بدلاً من أن تتنامى . وقد جعل ذلك كله أسس حياته الاجتماعية تبدو واهنة تنهار من تحته ، وبدت الآن الأعمدة الذهبية التي كان قد فكر في إعادة بناء حياته عليها خيوطاً براقه كرتونية لا أكثر . وقد ترجمت هذه الخيبة إلى ضغينة من أحد طرفي الشرق إلى طرفه الآخر ، وهذه الضغينة تقترب الآن من أن تتحول إلى كراهية ، والكراهية انما تترقب اللحظة المناسبة لكي تتحول إلى فعل .

فاذا كانت أوروبا ، بسبب من الكسل أو عدم الإدراك ، لا تبذل الجهد الذي تتطلبه منها

مصالحها وحدها ، فان الاحتدامية الآسيوية ستقترب من نقطة الأزمة .

وهنا بالضبط يدين ذلك العلم الذي هو شكل من أشكال الحياة وأداة للسياسة - أي حيثما كانت مصالحنا معرضة - لنفسه بأن يخترق الحضارات والحياة الأصلية المحلية في حميميتها من أجل أن يكتشف قيمتها الأساسية ، وخصائصها القادرة على الاستمرار بدلاً من اغراق الحياة المحلية بالتهديد المتهافت للمستوردات الحضارية الأوروبية . ينبغي أن نقدم أنفسنا هذه الحضارات كما نقدم منتوجاتنا الأخرى ، أي ، في سوق المبادلات المحلية » . [تأكيد العبارة في الأصل] (٥٣)

لا يجد لفي صعوبة في ربط الاستشراق بالسياسة ، ذلك أن التدخل الغربي الطويل - أو بالأحرى ، المطال - في الشرق لا يمكن أن ينكر سواء في عواقبه على المعرفة أو في تأثيره على السكان الأصليين سيئي الطالع . ومعاً يشكل الاثنان ما يمكن أن يكون مستقبلاً مهيداً . ويتصور لفي ، رغم انسانيته الجلية كلها ، ورغم قلقه الذي يدعو إلى الاعجاب على الكائنات الانسانية مثله ، المرحلة الحاسمة الحاضرة في إطار معطيات مقيدة إلى درجة لا تسعد. فيُتَحَيَّلُ الشرقي يشعر بأن عالمه مهيد من قبل حضارة متفوقة ، غير أن دوافعه محكومة لا برغبة ايجابية في الحرية ، والاستقلال السياسي ، والانجاز الثقافي في إطار معطياتها الخاصة ، بل ، بدلاً من ذلك ، بالضغينة أو الحقد الغيور . والعلاج الكلي الذي يقدمه لفي لاحتمال انقلاب الأمور بهذه الصورة البشعة هو أن يسوّق الشرق للمستهلك الغربي ، ويوضع أمامه بوصفه سلعة من سلع عديدة ، تتوسل لنوال اهتمامه . وبضربة واحدة يمكنك أن تمنع انفجار الشرق (بأن تجعله يظن نفسه كمية « متساوية » في سوق الأفكار التجارية الغربية) ، وتهدئ المخاوف الغربية من موجة مد شرقية . والنقطة الرئيسية لدى لفي ، جذرياً ، هي طبعاً - وذلك هو اعترافه الأكثر كشافاً وأهمية - أنه ما لم يفعل شيء فيما يخص الشرق « فان الاحتدامية الآسيوية ستقترب من نقطة الأزمة » .

آسيا تعاني ، لكنها في معاناتها تهدد أوروبا : ويستمر الحد الفاصل الأبدي الشائك بين الشرق والغرب ، دون تغير تقريباً ، منذ الغابر الكلاسيكي . وما يقوله لفي ، بوصفه أكثر المستشرقين المحدثين مهابة ، يرجع صده ، بطريقة أقل لطافة ورهافة ، الانسانيون الثقافيون .

مادة أولى : عام ١٩٢٥ ، قامت المجلة الفرنسية دفاتر الشهر* باستفتاء بين المفكرين البارزين ، وكان بين من استُـمِـزجت آراؤهم مستشرقون (لفي ، إميل سينار) وأدياء كأندريه جيد ، وبول فاليري ، وادموند جالو . وقد عاجلت الأسئلة العلاقات بين الشرق والغرب معالجة آتية ، ان لم نقل استفزازية حتى الصفاقة . ويشير ذلك إلى طبيعة الجو الثقافي السائد في تلك الفترة . وستميز فوراً كيف أن غمط الأفكار التي رَوّج لها المستشرقون في تراثهم البحثي كانت قد وصلت الآن إلى مستوى الحقيقة المقبولة . يستفسر أحد الأسئلة عما اذا كان كلا الشرق والغرب عصيين على الاختراق (وهي فكرة طرحها ماترلينك) ؛ وسؤال ثان عما اذا كان التأثير الشرقي يمثل « خطراً داهماً » - والعبارة لهنري ماسي - على الفكر الفرنسي ؛ وسؤال ثالث عن قيم الثقافة

الغربية التي يمكن أن يعزى إليها تفوق الغرب على الشرق . وتستحق استجابة فاليري ، فيما يبدو لي ، أن يُقتبس منها ، لأن خطوط المنظومة التي طرحها تبلغ درجة قصوى من المباشرة والعراقة ، على الأقل في بدايات القرن العشرين :

« من وجهة النظر الثقافية ، لا يبدو لي أن ثمة ما نخشاه الآن من التأثير الشرقي . فهو ليس مجهولاً لنا . فنحن ندين للشرق بجميع بدايات الفنون والآداب لدينا وبقدر عظيم من معرفتنا . وإن في وسعنا أن نرحّب بما يصدر الآن عن الشرق ، إذا كان ثمة من جديد يصدر عنه - وذلك ما أشك فيه كثيراً . وهذا الشك بالضبط هو ضمانتنا وسلاحنا الأوروبي العظيم .

وعدا من ذلك ، فإن السؤال الحقيقي في أمور كهذه هو أن نتمثل ونهضم . لكن ذلك كان دائماً ، وما يزال ، بالدرجة نفسها من الضبط ، الاختصاص العظيم المميز للعقل الأوروبي عبر العصور . ولذلك فإن دورنا هو أن نحافظ على قوة الاختيار هذه ، قوة الإدراك الكوني ، قوة تحويل كل شيء إلى جوهرنا نحن ؛ وهي قوى جعلتنا ما نحن عليه . لقد أرانا الاغريق والرومان كيف نتعامل مع أغوال آسيا المربعة ، كيف نعاملهم بالتحليل ، كيف نستخلص منهم جوهرتهم يبدو لي حوض المتوسط مثل سفينة مغلقة كانت ماهيات الشرق الهائل دائماً تصب فيها من أجل أن تكثف ، [التأكيد والحذف في الاصل] (٥٤) .

إذا كانت الثقافة الأوروبية بشكل عام قد هضمت الشرق وتمثلته ، فإن فاليري بالتأكيد يدرك أن الاستشراق كان وسيطاً محدداً في هذه المهمة . وفي عالم من المبادئ الولسنية المتعلقة بحق تقرير المصير القومي < للشعوب > يعتمد فاليري بثقة على نفي تهديد الشرق بتحليله . وإن « قوة الاختيار » هي أن يكون لأوروبا ، أولاً ، أن تعترف بالشرق أصلاً للعلوم الأوروبية ، ثم أن تعامله كأصل متجاوز منسوخ . وهكذا ، ففي سياق آخر كان بوسع بلفور أن يعتبر سكان فلسطين الأصليين ذوي أولوية على الأرض ، لكنها أولوية لا تقارب بأي شكل أولوية السلطة التالية للاحتفاظ بها ، وقد قال بلفور أن مجرد رغبات ٧٠٠,٠٠٠ عربي لا أهمية لها بالمقارنة مع مصير حركة استعمارية أوروبية في جوهرها (٥٥) .

لقد مثلت آسيا ، إذن ، الاحتمال المقيت لانفجار مفاجئ سيدمر عالم « نا » كما قال جون بَكْن عام ١٩٢٢ :

« إن الأرض لتفوّر بالقوة المتهافنة والذكاء غير المنظم . هل حدث أن تأملت أبداً حالة الصين ؟ ثمة ، نجد ملايين من الأدمغة السريعة التي تجملها جُرفٌ تافه . فهم دون مسار موجه ، أو قوة دافعة ، ولذلك فإن خلاصة جهودهم عقيمة ، والعالم يقهقه ساخراً من الصين » (٥٦) . لكن ، إذا نظمت الصين أمورها (وستفعل) فلن تكون مضحكة . ولذلك فإن جهود أوروبا كانت منصبة على أن تحافظ على نفسها مثل « آلة قوية » (٥٧) كما سماها فاليري ، ممتصة ما تستطيعه من خارج أوروبا ، محوّلة كل شيء لاستعمالها الخاص ، فكرياً ومادياً ، بمقبة الشرق منظمّاً بصورة انتقائية (أو غير منظم) . غير أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا عبر وضوح الرؤيا والتحليل .

وما لم يُرَ الشرق كما هو فعلاً ، فإن قوته - العسكرية ، والمادية ، والروحية - ستكتسح أوروبا عاجلاً أو آجلاً . لقد وجدت الامبراطوريات الاستعمارية العظيمة ، والأنظمة العظيمة من القمع المطرد المنتظم ، من أجل أن تصد احتمال النهاية المخوفة . والمستعمرون الخاضعون ، كما رآهم جورج أورول في مراكش عام ١٩٣٩ ، لا ينبغي أن يعاينوا إلا بوصفهم نوعاً من الفيض القاري الهائل ، الافريقي ، أو الآسيوي ، أو الشرقي :

« حين تسير عبر بلدة كهذه - مائتا ألف من السكان ، منهم على الأقل عشرون ألفاً لا يملكون ، حرفياً ، سوى الأسماك التي يقفون فيها - حين ترى كيف يعيش الناس ، وأكثر من ذلك ، بأي سهولة يموتون ، فإن من الصعب دائماً أن تصدق أنك تسير بين كائنات بشرية . وجميع الامبراطوريات الاستعمارية في الواقع تؤسس على هذه الحقيقة . إن للبشر وجوهاً سمراء - وإلى جانب ذلك ، فإن لديهم عدداً كبيراً منها ! هل هم حقاً اللحم نفسه الذي هو أنت ؟ هل لهم حتى أسماء ؟ أم أنهم مجرد مادة سمراء لا تمايز ، أفراد بقدر ما النحل أو حشرات المرجان أفراد ؟

إنهم ينبعون من الأرض ، يعرفون ويعانون الجوع لبضع سنوات ، ثم يغوصون عائدين الى أكوام المقابر التي لا أساء لها دون أن يلاحظ أحد أنهم ذهبوا . حتى القبور نفسها سرعان ما تنحل رجوعاً الى التراب » (٥٨) .

وعدا عن الشخصيات الجذابة صورياً التي تقدم الى القاريء الأوروبي في روايات الغرب المدهش لكتّاب ثانويين (بيير لوتي ، مارمدوك بيكتل ، وأمثالهما) ، فإن غير الأوروبي المعروف للأوروبيين هو بالضبط ما يقوله أورول عنه . فهو إما شخصية للضحك والتسلية ، أو ذرة في ذات جمعية هائلة توصف في الانشاء العادي أو المثقف بأنها ذات غمط لا تمايز اسمه شرقي ، افريقي ، أصفر ، أسمر ، أو مسلم .

وفي تجريدات كهذه أسهم الاستشراق بقوته على التعميم ، محولاً حالات فردية من الحضارة الى حملة مثاليين لقيمها ، وأفكارها ، ومواقفها ، التي كان المستشرقون قد وجدوها ، هي بدورها ، في « الشرق » وحولوها الى مادة تداول ثقافية شائعة .

حين نتأمل في حقيقة أن ريمون شفاف نشر السيرة اللامعة التي كتبها لانكتيل - دوبرون عام ١٩٣٤ - ويدأ تلك الدراسات التي كان لها أن تضع الاستشراق في سياقه الثقافي السليم - فإن علينا أن نقول أيضاً إن ما فعله كان على تعارض مطلق مع زملائه الفنانين والمفكرين ، الذين كان الشرق والغرب بالنسبة لهم ما يزالان التجريدات المنقولة عن آخرين التي كاناها بالنسبة لفاليري . ولم يكن السبب أن < عزرا > باوند ، وإليوت ، وبيتس ، وآرثر ويلي ، وفينولوسا ، وبول كلوديل (في كتابه معرفة الشرق) ، وفيكتور سيغالن وآخرين ، كانوا يتجاهلون « حكمة الشرق » ، كما كان ماكس مولر قد سماها قبل بضعة من الأجيال ، بل بالأحرى أن الثقافة عاينت الشرق ، والاسلام خاصة ، بتلك الريبة التي كان موقفها المتفقه من الشرق دائماً قد شجّن بها . وثمة مثل ملائم لهذا الموقف المعاصر في أجلى صوره في سلسلة المحاضرات التي ألقاها فالتناين شيرول ، وهو

رجل صحافة معروف ذو تجربة عظيمة في الشرق ، في جامعة شيكاغو عام ١٩٢٤ حول « الغرب والشرق » . وكان غرض شيروول أن يوضح للمتعلمين الأميركيين أن الشرق لم يكن بعيداً إلى الدرجة التي ربما تصوّروها . وكان الخط الأساسي في منظومته بسيطاً : أن « المحمدية » - أحد « نقوى العالمية العظيمة » المسؤولة عن أعمق خطوط الانقسام في العالم^(٩٩) . وتمثل تعميمات شيروول الكاسحة ، في اعتقادي ، بشكل وافٍ في عناوين محاضراته الست : « مواقع معاركهما القديمة » . « زوال الامبراطورية العثمانية ، حالة مصر الغربية » ، « التجربة البريطانية العظيمة في مصر » ، « المحميات والانتدابات » ؛ « العامل الجديد : البولشفية » ، « بعض الاستنتاجات العامة » .

إلى هذه المسارد الشعبية نسبياً للشرق كمسرد شيروول ، نستطيع أن نضيف شهادة لـ إيلي فور ، الذي يستقي في ذكرياته ، مثل شيروول ، من التاريخ ، والمعرفة الخابرة الثقافية ، والتعاكس المؤلف بين الغربية البيضاء والشرقية الملونة . وفيها يخرج فور بمفارقات ضدية من مثل « المجزرة الدائمة للامبالاة الشرقية » (ذلك أن « هم » بخلاف « نا » ليس لديهم أي تصور للسلام) ، فانه يتابع عمله ليظهر أن أجسام الشرقيين كسولة ؛ أن الشرقي ليس لديه تصور للتاريخ . أولاً لامة ، أو للوطن ؛ أن الشرق جوهرياً صوفي - الخ . ويطرح فور منظومة تقول إنه ما لم يتعلم الشرق أن يكون عقلانياً ، وأن يطور تقنيات للمعرفة والوضعية ، فمن المحال أن ينشأ تقارب بين الشرق والغرب^(١٠٠) . وثمة مسرد أبعد لطافة وتفقهاً بكثير (من مسرد فور) في مقالة فرنان بالدنسبرغر « عن المواجهة بين الشرق والغرب الفكريين » ، لكنه هو أيضاً ، يتحدث عن الازدراء الشرقي الطبيعي للفكرة ، وللانضباط الذهني ، وللتفسير العقلاني^(١٠١) .

« لا يمكن أن تفسر مثل هذه المشاعات (ذلك أنها أفكار متوارثة تماماً) ، التي تصدر من أعماق الثقافة الأوروبية ، عن كتاب آمنوا فعلاً بأنهم يتحدثون باسم هذه الثقافة ، بوصفها ببساطة أمثلة على الشوفينية الاقليمية . فهي ليست كذلك ، وهي - كما سيكون جلياً لأي انسان يعرف شيئاً عن أعمال فور وبالدنسبرغر الأخرى - أكثر مفارقة ضدية لأنها ليست كذلك . فخلفيتها هي التحول الذي خضع له علم الاستشراق الصارم ، المحترف ، الذي كانت وظيفته الأدائية في ثقافة القرن التاسع عشر أن يعيد إلى أوروبا جزءاً ضائعاً من الانسانية ، لكنه أصبح في القرن العشرين أداة للسياسة و ، ما هو أكثر أهمية ، نظام ترميز تستطيع به أوروبا أن تفسر نفسها وتفسر الشرق لنفسها . ولأسباب نوقشت فيما سبق من هذا الكتاب ، فقد حمل الاستشراق الحديث في ذاته معالم الخوف الأوروبي العظيم من الاسلام ، وقد زادت ذلك حدة التحديات السياسية في مرحلة ما بين الحربين . والنقطة > التي أثيرها هنا < هي أن التقمص الذي خضع له ما كان ميداناً تفرعياً من الاختصاص فقه اللغوي بريئاً من الأذى نسبياً فتحول إلى مقدرة على إدارة الحركات السياسية ، والمستعمرات وإصدار التقارير التي تكاد تكون زلزالية والتي تمثل رسالة الرجل الأبيض التحضرية الصعبة - كل ذلك كان شيئاً فاعلاً ضمن ثقافة هي ، زعماً ، ثقافة

تحرورية ، ثقافة مليئة بالحرص على معايير الكاثوليكية ، والتعددية الجمعية ، والانفتاح العقلي التي تزدهر بها . وفي الواقع ان ما حدث هو التقيض المطلق للتحرري : تصلب المذهب والمعنى ، الذي نقله « العلم » وحوّله إلى « حقيقة » . ذلك أنه إذا احتفظت هذه الحقيقة لنفسها بحق الحكم على الشرق بوصفه شراً <سرمدياً> لا يتغير ، بالطرق التي أشرت إليها ، فإن التحررية لم تكن إلا شكلاً من أشكال القمع والتحيز الذهني . لم يكن مدى مثل هذه اللاتحرورية - كما أنه ليس الآن - يدرك كثيراً من داخل الثقافة ، لأسباب يحاول هذا الكتاب أن يكتنفها . لكن من المسعد أن مثل هذه اللاتحرورية ، رغم ذلك ، قد قوبلت بالتحدي من آن لآن . وفيما يلي مثل من مقدمة « أي . ريتشاردز لكتابه مُؤنثيس عن العقل (١٩٣٢) ، ونستطيع هنا أن نستبدل بسهولة بالغة > كلمة < « صيني » بـ « شرقي » :

« أما عن تأثير المعرفة المتزايدة بالفكر الصيني على الغرب ، فإن من الشيق الملاحظة أن كاتباً لا يَحتَمَل أن يُظَنَّ جاهلاً أو لا مبالياً مثل ام . إيتين غيلسن يجد في وسعه مع ذلك أن يتحدث في المقدمة الانكليزية لكتابه فلسفة القديس توما الأكويني ، عن الفلسفة التومانية بوصفها « تقبل وتجمع التراث الانساني بأكمله » . هكذا نفكر جميعاً ، فالعالم الغربي بالنسبة لنا ما يزال هو العالم [أو الجزء من العالم الذي يهم] . لكن مراقباً محايداً قد يقول إن مثل هذه الإقليمية خطيرة . ونحن في الغرب لم نصبح سعداء بعد إلى درجة أننا نستطيع أن نثق بأننا لا نعاني من تأثيراتها » (٦٢) .

تقدّم المنظومة التي يطرحها ريتشاردز هنا الأسباب الموجبة لممارسة ما يسميه هو التحديد المتعدد ، وهو نمط أصيل من التعددية يلغي من أنظمة التحديد صداميتها . وسواء قبلنا رده على إقليمية غيلسن أو لم نقبله ، فإن بوسعنا أن نقبل مقولة أن النزعة الانسانية التحررية ، التي كان الاستشراق تاريخياً وجهاً من وجوهها ، تُعوّق عملية المعنى الموسّع والموسّع التي يمكن عن طريقها الوصول إلى الفهم الحقيقي . ولقد كان ما حلّ محلّ المعنى الموسّع في استشراق القرن العشرين - ضمن الحقل التقني ، أقصد - هو الموضوع الأكثر قرباً الآن .

٣

الإستشراق الأنجلو-فرنسي الحديث في ذروة الازدهار

لأننا أصبحنا معتادين على أن نفكر بخبير معاصر في مجال ما من مجالات الشرق ، أو جانب من جوانب حياته ، بوصفه مختصاً في « الدراسات الإقليمية » ، فقد فقدنا الاحساس الناصع بأن المستشرق ، حتى ما قبيل الحرب العالمية الثانية ، كان يعتبر دارساً عاماً غير مختص (ذا قدر كبير من المعرفة المحددة ، طبعاً) يمتلك مهارات عالية التطور لإصدار تقارير خلاصية . وبتقاريرات خلاصية أعني أن المستشرق ، حين يصوغ فكرة غير معقدة نسبياً حول النحو العربي ، لنقل ، أو

الديانة الهندية سيُفهم (ويفهم هو نفسه) على أنه يصدر تقريراً أيضاً حول الشرق بأكمله ملخصاً إيّاه بذلك . وهكذا فإن أي دراسة منفصلة لنتفة من مادة شرقية سوف تؤكد أيضاً ، بطريقة الخلاصة ، الماهية الشرقية العميقة للمادة . ولأنه كان يعتقد اعتقاداً شائعاً أن الشرق بأكمله متماسك متلاحم بطريقة عضوية عميقة ما ، فقد بدا معقولاً تماماً بالنسبة للمستشرق الباحث أن يعامل الدليل المادي الذي يعالجه باعتباره يقود في نهاية المطاف إلى فهم أفضل لأشياء من مثل الشخصية الشرقية ، أو العقل ، أو الروح الجمعية ، أو روح العالم عند الشرقي .

وقد طرح معظم الفصليين الأولين في هذا الكتاب منظومات مشابهة حول مراحل سابقة في تاريخ الفكر الاستشراقي . ومع ذلك ، فإن التمايز الذي يعيننا هنا ، في تاريخ الاستشراق المتأخر ، هو التمايز بين المرحلتين السابقتين والتالية مباشرة للحرب العالمية الأولى . فالشرق في كلتا الحالتين ، كما هو في المراحل السابقة ، شرقي مهما كانت الحالة المعينة ، ومهما كان الأسلوب أو التقنية المستخدمان لوصفها ، والفرق بين المرحلتين موضع المناقشة يتمثل في السبب الذي قدمه المستشرق لرؤيته و < للماهية > الشرقية الأساسية للشرق . وثمة مثل جيد على المُعقّلين في المرحلة السابقة على الحرب في المقطع التالي المأخوذ من مراجعة سنوك هيرغرونج عام ١٨٩٩ لكتاب ادوارد ساكو الفقه المحمدي :

« إن الفقه الذي اضطر على صعيد تطبيقي الى تقديم تنازلات متزايدة لاستخدامات الناس وعاداتهم ولاعتباطية قواعدهم ، احتفظ ، مع ذلك ، بتأثير لا يستهان به على الحياة الفكرية للمسلمين . ولذلك فهو يبقى ، وهو يظل كذلك بالنسبة لنا أيضاً ، موضوعاً للدراسة مهماً ، لا لأسباب تجريدية فقط ترتبط بتاريخ الفقه ، والحضارة ، والدين ، بل لأغراض عملية أيضاً . فكلما ازدادت العلاقات بين أوروبا والشرق المسلم حميمة ، وكلما ازداد عدد الدول الإسلامية التي تقع تحت سلطان أوروبا ، كلما ازدادت بالنسبة لنا نحن الأوروبيين أهمية أن نصبح أكثر ألفة ومعرفة بالحياة الفكرية ، والفقه الديني ، والخلفية التصورية للإسلام . . » (٦٣) .

رغم أن هيرغرونج يأخذ بعين الاعتبار أن شيئاً يبلغ من التجريد ما يبلغه « الفقه الاسلامي » خضع أحياناً لضغوط التاريخ والمجتمع ، فانه يميل إلى الاحتفاظ بالتجريد لأغراض فكرية لأن « الفقه الاسلامي » في خطوطه العامة يؤكد التفاوت بين الشرق والغرب . وبالنسبة لهيرغرونج ، لم يكن التمييز بين الشرق والغرب مجرد شعيرة لغوية جامعية أو شعبية : بل على العكس تماماً . إذ أن هذا التمييز كان يدل بالنسبة له على علاقة القوة الأساسية ، التاريخية ، بين الاثنين - فمعرفة الشرق إما أن تبرهن أو تنمّي ، أو تعمق ، الفرق الذي مُدّ عن طريقه السلطان الأوروبي (وقد كان للعبارة نسب جليل محترم في القرن التاسع عشر) بشكل فعال فوق آسيا . فإن يعرف المرء الشرق ككل اذن هو أن يعرفه لأنه موضوع في عهدة المرء ، إذا كان المرء غريباً .

ثمة مقطع مناظر تقريباً لمقطع هيرغرونج في الفقرات النهائية من مقالة جب « الأدب » في تراث الاسلام ، المنشور عام ١٩٣١ . فبعد أن يصف جب الانصالات الثلاثة العَرَضية بين

الشرق والغرب حتى القرن الثامن عشر ، يستمر متحدثاً عن القرن التاسع عشر :

« في أعقاب هذه اللحظات من الاتصال العرضي ، التفت الرومانسيون الألمان ثانية إلى الشرق ، وجعلوا غرضهم الواعي لأول مرة أن يفسحوا مجالاً للتراث الحقيقي للشعر الشرقي للدخول في شعر أوروبا . وبدا أن القرن التاسع عشر ، بحسه الجديد بالقوة والفوقية ، يوصد الباب بإحكام أمام تصميماتهم . أما الآن فإن ثمة ، بالمقابل ، علامات للتغير . إذ بدأ الأدب الشرقي يدرس من جديد من أجل ما فيه بالذات ، وإن فهماً جديداً للشرق لِيُكْتَسَبَ الآن . وإذا تنتشر هذه المعرفة ، ويستعيد الشرق مكانه السليم في حياة الإنسانية ، فقد يؤدي الأدب الشرقي مرة ثانية وظيفته التاريخية ، ويساعدنا على تحرير أنفسنا من التصورات الضيقة الخائفة التي تحصر كل ما هو ذو دلالة وأهمية في الأدب ، والفكر ، والتاريخ في الحيز الذي نسكنه من الكرة الأرضية »^(٦٤) .

تقف عبارة جب « من أجل ما فيه بالذات » نقيضاً مطلقاً لسلسلة الأسباب المتفرعة عن اعلان هيرغرونج المتعلق بالسلطان الأوروبي على الشرق . لكن ما يبقى ، على أية حال ، هو تلك الهوية الكلية المحرم انتهاكها لشيء اسمه « الشرق » و شيء آخر اسمه « الغرب » . ولكيانات كهذه منافع متبادلة ، ومن الجلي أن نية جب التي تستحق الثناء هي أن يظهر أن تأثير الأدب الشرقي على الأدب الغربي لن يكون بالضرورة (في نتائجه) ما كان بروننير قد سماه « عاراً قومياً » بل يمكن بدلاً من ذلك مجابهة الشرق كتحدٍّ إنساني النزعة للحدود المحلية الضيقة للتمركزية العرقية الغربية .

رغم توصل جب في مرحلة سابقة لفكرة غوته عن الأدب العالمي ، فإن دعوته إلى الاحياء المتبادل بين الشرق والغرب تعكس الوقائع السياسية والثقافية المتغيرة في مرحلة ما بعد الحرب . لكن لم يكن السلطان الغربي على الشرق قد انتهى ؛ لكنه كان قد تطور - في مصر البريطانية - من قبول من جانب السكان الأصليين مستسلم نوعاً ، إلى قضية سياسية تثير النزاع أكثر فأكثر ضاعفت حدتها المطالب المحلية العنيدة بالاستقلال . وكانت هذه السنوات سنوات المصاعب البريطانية المستمرة مع زغلول ، وحزب الوفد ، ومن شابههما^(٦٥) . وعلاوة ، فقد كان ثمة ضائقة اقتصادية عالمية منذ عام ١٩٢٥ وقد زاد ذلك أيضاً حسُّ التوتر الذي يعكسه نثر جب . بيد أن الرسالة الثقافية المحددة فيما يقوله هي التي تفرض نفسها أكثر من غيرها . تنبؤ للشرق ، يبدو أن جب يقول لقارئه ، من أجل فائدته للعقل الغربي في الصراع للتغلب على التخصيص الخائق ، وضيق الأفق ، والمنظورات المحدودة .

كان قد حدث تغير لا يستهان به من هيرغرونج إلى جب ، كما تغيرت الأولويات . فلم يعد مقبولاً دون جدال كونه سيطرة أوروبا على الشرق حقيقة من حقائق الطبيعة تقريباً ، كما لم يعد يفترض أن الشرق كان بحاجة إلى التنوير الغربي . وما كان ذا أهمية ما بين الحريين كان تحديداً ثقافياً للذات تجاوز الأقاليمية والاستجابية . وفي عرف جب ، كان الغرب بحاجة إلى الشرق

كشيء ينبغي دراسته لأنه يطلق الروح من عقال التخصص العقيم ويخفف من أذى التمرکز - في - الذات المفرط في القومية والضيق ، ويزيد من ادراك المرء للمسائل المركزية فعلاً في دراسة الثقافة . واذا كان الشرق يبدو الآن شريكاً في هذه الجدلية الجديدة الصاعدة لوعي الذات الثقافي ، فان ذلك يعود ، أولاً ، إلى كونه الآن يشكل تحدياً أكثر مما كان في الماضي ، وثانياً ، إلى أن الغرب يدخل فترة جديدة نسبياً من الأزمة الثقافية ، أدى إليها ، جزئياً ، تقلص السلطان الغربي على بقية العالم .

ولذلك ، فاننا سنجد ، في أفضل الأعمال الاستشرافية خلال فترة ما بين الحربين - متمثلة في نتاج ماسينيون وجب نفسه وعملها الضخم - عناصر مشتركة مع أفضل ما في الدراسات الانسانية هذه الفترة . وهكذا ، فان الموقف الخلاصي الذي تحدثت عنه سابقاً يمكن أن يعتبر المعادل الاستشرافي للمحاولات التي تمت في الدراسات الانسانية الغربية المحض لفهم الثقافة في كليتها ، بطريقة مناقضة للوضعية المنطقية ، طريقة حدسية ، متعاطفة . وبدأ كلا المستشرق واللامستشرق من حس بأن الثقافة تمر عبر مرحلة مهمة . ملمحها الرئيسي هو الأزمة المفروضة عليها من قبل أفكار مهددة كالبربرية ، والاهتمامات التقنية الضيقة ، والجذب الأخلاقي ، والقومية الجامحة ، وهكذا . وتصبح فكرة استخدام نصوص معينة ، مثلاً ، للانطلاق من الخاص إلى العام (من أجل فهم الحياة الكلية لمرحلة ما ، وبالتالي لثقافة ما) فكرة مشتركة بين أولئك الانسانيين في الغرب الذين ألهبهم دراسات فيلهلم ويلثي ، وبين شوامخ المستشرقين مثل ماسينيون وجب . وثمة معادل لمشروع إحياء فقه اللغة - كما يتمثل في أعمال كيرتيس ، وفوسلر ، وأويرباخ ، وسبينزر ، وغوندولف ، وهوفمانستال^(٦٦) - في دقائق الحيوية التي أضيفت إلى فقه اللغة الاستشرافي التقني الصرف في دراسات ماسينيون لما أسماه المعجم الصوفي ، مفردات لغة الوجد الاسلامي ، الخ .

لكن ثمة تقاطعاً آخر ، أكثر إثارة للاهتمام ، بين الاستشراف في هذه المرحلة من تاريخه وبين علوم الانسان الأوروبية < هو > رؤيا العالم المعاصرة له . ينبغي أن نلاحظ أولاً أن الدراسات الثقافية اللااستشرافية كانت ، بطبيعة الأمور ، أكثر فورية في استجابتها للتهديدات الموجهة ضد الثقافة انسانية النزعة من قبل التخصص التقني المعظم لذاته ، المحايد أخلاقياً ، والذي تحسد ، جزئياً على الأقل ، في ظهور الفاشية في أوروبا . وقد وسعت هذه الاستجابة اهتمامات فترة ما بين الحربين وحملت إلى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية كذلك . وثمة شهادة بليغة بحثية وشخصية على هذه الاستجابة في كتاب إريك أويرباخ المفعم بالجلال محاكاة < تمثيل الطبيعة في الثقافة الغربية > ، وفي آخر تأملاته المنهجية ك فقيه لغة^(٦٧) . نجبرنا أويرباخ أن المحاكاة كتب أثناء نفية في تركيا ، وقصد به في النهاية أن يكون إلى حد بعيد محاولة لرؤية تطور الثقافة الغربية في اللحظة الأخيرة تقريباً من كون هذه الثقافة ما تزال تمتلك عزتها واستقامتها وتناسقها الحضاري ، ولذلك فقد وضع نصب عينيه مهمة أن يكتب كتاباً عاماً مبنياً على تحليلات نصية محدّدة بطريقة تمكن من

فرش مبادئ الأداء الأدبي الغربي بكل تنوعها ، وغناها ، وخصبها . وكان الهدف الوصول إلى تركيب للثقافة الغربية ، يكون فيه التركيب نفسه مضاهي في أهميته بمحاولة القيام به نفسها ، وهي محاولة آمن أويرباخ بأنها صارت ممكنة بفضل ما أسماه « النزعة الانسانية البورجوازية المتأخرة »^(٦٨) . وهكذا حُوِّلت الجزئية الخاصة المفردة إلى رمز موَّسط إلى درجة عالية للعملية التاريخية العالمية .

ولم يكن أقل أهمية لدى أويرباخ - وهذه الحقيقة علائقية بصورة فورية بالاستشراق - التراث الانساني للانشبك في ثقافة قومية أو أدب قومي غير ثقافة المرء وأدبه . وكان نموذج أويرباخ لذلك هو كيرتيس ، الذي قدم عمله المدّش شهادة لاختياره المتعمد كألماني أن ينذر نفسه مهنيًا لأداب اللغات الرومانسية . ولذلك لم يكن عبثًا أن أويرباخ ختم تأملاته الخريفية باقتباس دال من كتاب هيغو أوف سان فيكتور ديداسكالبيكون :

« إن الانسان الذي يجد وطنه حلوًا ما يزال مبتدئًا غصًا ؛ أما من تكون له كل أرض مثل أرضه - الأصل فقد بلغ مرحلة القوة ؛ لكن الكامل هو من يكون له العالم كله مثل أرض أجنبية »^(٦٩) .

فبمقدار ما يستطيع المرء أن يترك وطنه الثقافي ، بمقدار ما يسهل عليه أن يحكم عليه ، وعلى العالم بأكمله كذلك ، بالتجرد الروحي والأريحية الضروريين للرؤيا الحق . وبمقدار ما يسهل على المرء أيضاً أن يقيّم نفسه والثقافات الأجنبية بالمزيج نفسه من الحميمية والبعد .

ولم يكن استخدام الأنماط « في العلوم الانسانية ، بكلا الوجهين : كأداة تحليلية وكسبيل لرؤية الأشياء المألوفة بطريقة جديدة قوة ثقافية أقل أهمية أو أضعف دوراً في تشكيل المنهج . وقد دُرِس التاريخ الدقيق للنمط كما يتمثل في أعمال مفكري أوائل القرن العشرين مثل فيبر ، ودوركايم ، ولوكاش ، ومانهايم ، وعلماء إجتماع المعرفة الآخرين ، مراراً من قبل »^(٧٠) . بيد أنه لم يلاحظ سابقاً ، في اعتقادي ، أن دراسات فيبر للبروتستانتية ، واليهودية ، والبوذية قذفت به (ربما دون قصد) إلى الأرض التي كان في الأصل قد خرَّطها وأدعاها المستشرقون . وقد وجد هناك تشجيعاً من قبل جميع أولئك المفكرين في القرن التاسع عشر الذين آمنوا بأن ثمة فرقاً وجودياً بين « العقليتين » الاقتصاديةتين (والدينيتين أيضاً) الشرقية والغربية . ورغم أن فيبر لم يدرس الاسلام دراسة متقنة مستوفاة ، فقد ترك أثراً لا يستهان به على هذا الميدان بصورة رئيسية لأن مفاهيمه عن النمط كانت ببساطة تأكيداً « خارجياً » لكثير من الأطروحات الشرائعية التي آمن بها المستشرقون ، الذين لم تتجاوز أفكارهم الاقتصادية أبداً تأكيد عجز الشرق الأساسي عن التجارة ، والتبادل التجاري والعقلانية الاقتصادية . وفي ميدان الدراسات الاسلامية بقيت هذه الشائعات اللغوية طاغية لمئات من السنين حرفياً - الى أن ظهرت دراسة مكسيم رودنسون المهمة الاسلام ورأس المالية عام ١٩٦٦ . ومع ذلك فإن مفهوم النمط - الشرقي ، أو الاسلام ، أو العربي ، أو ما شئت - يبقى وينتفش بأنواع مماثلة من التجريدات أو المناسق أو الأنماط اذ تنبثق هذه

عن العلوم الاجتماعية الحديثة .

تحدثت مراراً في هذا الكتاب عن حس الاغتراب الذي عرفه المستشرقون إذ عاجلوا ، أو عاشوا في ، ثقافة تختلف بعمق عن ثقافتهم . لكن فرقاً لافتاً بين الاستشراق في صورته الاسلامية وجميع فروع المعرفة الانسانية الأخرى التي تمتلك فيها مفهومات أويرباخ عن ضرورة الاغتراب شيئاً من السريانية ، هو أن المستشرقين الاسلاميين لم يروا قط اغترابهم عن الاسلام بوصفه شيئاً محبذاً أو موقفاً ذا تضمينات لها أثرها على تحقيق فهم أفضل لثقافتهم الخاصة . بل أن اغترابهم عن الاسلام زاد شعورهم بتفوق الثقافة الغربية وسموها حدة وكثافة ، حتى اتسع نطاق كرههم الغريزي ليشمل الشرق بأكمله ، الذي اعتبر الاسلام ممثلاً منحطاً (وفي العادة ، شديد الخطورة) له . وقد غدت ميول كهذه - وذلك جزء أيضاً من المنظومة التي ما زلت أطرحها هنا - منسوجة في بنية تقاليد الدراسات الاستشرافية عبر القرن التاسع عشر كله ، وأصبحت مع مرور الزمن ، عنصراً مكوناً سوباً لمعظم التدريب الدراسي الاستشراقي ، يورثه جيل لجيل . وإضافة ، فيما أعتقد ، فقد كان احتمال أن يستمر الباحثون الأوروبيون في رؤية الشرق الأدنى عبر منظورات « أصوله » الكتابية ، أي بوصفه مكاناً ذا أولوية دينية عميقة التأثير لا تنزعزع ، احتمالاً قوياً جداً .

وفي ضوء علاقته الخاصة بكلا المسيحية واليهودية ، فإن الاسلام بقي إلى الأبد الفكرة (أو النمط) التي حملها المستشرق للصفاقة الثقافية الأصيلة التي زادها حدة ، بشكل طبيعي ، الخوف من أن الحضارة الاسلامية في الأصل (والواقع المعاصر كذلك) استمرت تقف بشكل ما معارضة للغرب المسيحي .

لهذه الأسباب شارك الاستشراق الاسلامي فيما بين الحريين في الشعور العام بالأزمة الثقافية التي أوما إليها أويرباخ والآخرين الذين تحدثت عنهم بإيجاز ، دون أن يتطور في الوقت نفسه بالطريقة التي تطورت بها العلوم الانسانية الأخرى . ولأن الاستشراق الاسلامي أيضاً احتفظ في داخله بالموقف التماحكي الديني الغريب الذي كان قد اتخذ منذ البدء فقد بقي ثابتاً على دروب منهجية معينة ، بوجه من الكلام . وقد كان استلابه الثقافي ، من جهة أولى ، بحاجة إلى أن يحفظ من تأثير التاريخ الحديث والظروف الاجتماعية - سية ، وكذلك من المراجعة والتنقيح الضروريين اللذين يفرضهما ظهور مادة معلوماتية جديدة على أي « نمط » نظري أو تاريخي . ومن جهة أخرى ، كانت التجريدات التي قدمها الاستشراق (أو بالأحرى ، الفرصة المتاحة للقيام بتجريدات) بالاشارة إلى الحضارة الاسلامية قد اعتبرت مكتسبة سريانية جديدة ، وما دام قد افترض أن الاسلام عمل بالطريقة التي وصفها المستشرقون (دون إشارة إلى الواقع ، بل إلى طقم من المبادئ « الكلاسيكية » فقط) ، فقد افترض أيضاً أن الاسلام الحديث لن يكون أكثر من صورة معدولة ، أكدت من جديد ، لصورته القديمة ، وبشكل خاص لأنه كان مفترضاً أيضاً أن الحداثة بالنسبة للإسلام كانت إهانة أكثر منها تحدياً . (بالمناسبة ، يقصد بالعدد الكبير من

الافتراضات والفرضيات في هذا الوصف أن تصور الالتواءات والمنعطفات الشاذة التي كانت ضرورية للاستشراق من أجل الحفاظ على طريقته الغربية في معاناة الواقع الانساني (. وأخيراً ، إذا كان للطموح التركيبي في فقه اللغة (كما تصوره أويرباخ وكيرتيس) أن يقود إلى توسيع وعي الباحث واحساسه بأخوة البشر ، وكونية مبادئ معينة من مبادئ السلوك الانساني ، فإن التركيب قاد ، في الاستشراق الاسلامي ، إلى حس أكثر حدة بالفرق بين الشرق والغرب كما يتمثل في الاسلام .

ما أصفه اذن ، هو شيء سيميز الاستشراق الاسلامي إلى يومه الحاضر : وهو موقعه التراجعي حين يقارن مع العلوم الانسانية الأخرى (بل حتى مع فروع أخرى من الاستشراق) . وتختلف المنهجي والعقائدي العام ، وعزلته النسبية عن التطورات في كلا العلوم الانسانية الأخرى وفي عالم الظروف التاريخية ، والاقتصادية ، والاجتماعية والسياسية الحقيقي^(٧١) . وقد وجد ، في نهايات القرن التاسع عشر ، شيء من إدراك هذا التخلف في الاستشراق الاسلامي (أو السامي) ، وقد يعود ذلك الى أنه كان قد بدأ يصبح واضحاً لبعض المراقبين أن الاستشراق السامي والاستشراق الاسلامي لم يكونا قد حررا نفسيهما ، إلا إلى درجة ضئيلة جداً ، من إसार الخلفية الدينية التي اشتقا منها أصلاً . وقد عقد مؤتمر المستشرقين الأول في باريس عام ١٨٧٣ . وكان جلياً للباحثين الآخرين منذ البدء تقريباً أن المختصين بالساميات والاسلاميات كانوا ، بشكل عام ، عني تأخر فكري . وقد قال الباحث الانكليزي آر . ان . كُست في مسح كتبه لجميع المؤتمرات التي كانت قد عقدت ما بين ١٨٧٣ - ١٨٩٧ ، ما يلي عن الحقل الفرعي من الدراسات السامية - الاسلامية :

« إن مثل هذه اللقاءات التي عقدت في حقل الدراسات السامية القديمة تدفع بالمعرفة الشرقية إلى الأمام بحق . لكن هذا لا يمكن قوله عن قسم الدراسات السامية الحديثة ؛ لقد كان هذا القسم مزدحماً . إلا أن الموضوعات التي نوقشت كانت ذات أهمية أدبية في الدرجة القصوى من الصّالة ، من النمط الذي يمكن أن يشغل أذهان الباحثين الهواة من أصحاب المدرسة القديمة ، لا الطبقة العظيمة ممن يشكلون « مؤشرات » القرن التاسع عشر . وأجد نفسي مضطراً إلى العودة إلى بلني من أجل كلمة مناسبة . فقد كان ثمة غياب في هذا القسم لكلا الروح فقه اللغوية والروح علم الأثرية الحديثين ، وإن نص التقرير ليشبه تقرير مؤتمر لمدرسين مشرفين جامعيين في القرن الماضي اجتمعوا ليناقشوا قراءة لمقطع في مسرحية يونانية ، أو طريقة نبر حرف صائت ، قبل أن يطل فجر فقه اللغة المقارن ويكتسح النسيج العنكبوتي للمدارسين . هل كان مجدياً مناقشة كون ماهومت يستطيع أن يحمل قلماً أو يكتب ؟ »^(٧٢) .

كانت الأثرية التماحكية التي وصفها كست ، إلى حد ما ، صورة معدولة بحثية للأسامية الأوروبية . حتى التسمية « السامية - الحديثة » التي قصد بها أن تشمل المسلمين واليهود معاً (والتي تعود جذورها إلى ما يسمى ميدان السامية - القديمة الذي كان رائده رينان) حملت رايتهما العنصرية العرقية بما كان يقصد له دون شك أن يكون مباحة محتشمة . وبعد قليل يعلق كست في

تقريره على كون الآري « في الملتقى نفسه » « قدم مادة كثيرة للتأمل » . ومن الجلي أن « الآري » تجريد مقابل « للسامي » . لكن ، لعدد من الأسباب التي أوردتها سابقاً ، كان ثمة إحساس بأن مثل هذه الملتصقات التأملية وثيقة الصلة بالساميين خاصة - أما بأي عواقب أخلاقية وإنسانية باهظة التكاليف للمجتمع الإنساني بأكمله ، فإن تاريخ القرن العشرين ليوضح بوفرة . بيد أن ما لم يؤكد إلى درجة وافية في تواريخ اللاسامية الحديثة هو إضفاء الشرعية على تسميات تخصيصية تأملية كهذه من قبل الاستشراق ، و ، ما هو أكثر أهمية لأغراض الحاضرة ، الطريقة التي استمرت بها هذه الشرعة بالحاح خلال العصر الحديث كله في مناقشات الإسلام أو العرب ، أو الشرق الأدنى . ذلك أنه ، بينما لم يعد ممكناً كتابة دراسات متفحقة (أو حتى شعبية) إما عن « العقل الزنجي » أو « الشخصية اليهودية » ، فإنه لمن الممكن جداً أن ينحدر المرء في أبحاث كـ « العقل الاسلامي » أو « الشخصية العربية » - لكن المزيد سيقل عن هذا الموضوع فيها بعد .

وهكذا ، فمن أجل فهم سليم للنسب الفكري للاستشراق الاسلامي فيما بين الحربين - كما يتمثل في أكثر وجوه اثاره للاهتمام وارضاء (ولا أقصد هنا إلى المفارقة الفكهة) في صناعتي ماسينيون وجب - ينبغي أن نكون قادرين على فهم الفرق بين الموقف الخلاصي للمستشرق تجاه مادته وبين النمط من المواقف الذي يحمل شهاً ثقافياً قوياً به ، متمثلاً في أعمال فقهاء لغويين مثل أويرباخ وكيرتيس . لقد كانت الأزمة الفكرية في الاستشراق الاسلامي جانباً آخر من جوانب الأزمة الروحية « للنزعة الانسانية البورجوازية المتأخرة » ؛ ومع ذلك فإن الاستشراق الاسلامي ، في شكله وأسلوبه ، عاين مشكلات الانسان بوصفها قابلة للفصل إلى الفُصلات المسماة « شرقية » و « غربية » . وكان يعتقد ، اذن ، أن التحرر ، والتعبير عن الذات ، وزيادة الذات رحابة واتساعاً ، لم تكن ، بالنسبة للشرقي ، القضايا التي كانت بالنسبة للغربي . وبدلاً من ذلك ، فقد عبر المستشرق الاسلامي عن أفكاره المتعلقة بالاسلام بطريقة تؤكد مقاومته هو ، ومقاومة المسلم المزعومة أيضاً ، للتغير ، وللضمم المتبادل بين الشرق والغرب ، ولتطور الرجل والمرأة من المؤسسات الكلاسيكية البدائية البالية الى الحداثة . وبالفعل ، فقد كان هذا الحس بمقاومة التغير من العنف ، كما كانت القوى المنسوبة إليه من الكونية ، بحيث أن المرء يفهم من قراءته للمستشرقين أن الرؤيا المربعة التي ينبغي أن ترهب لم تكن دمار الحضارة الغربية بل بالأحرى دمار الحواجز التي أبقت الشرق والغرب على انفصال . فحين عارض جب القومية في الدول الاسلامية الحديثة ، فقد فعل ذلك لأنه شعر بأن القومية ستعفو البنى الداخلية التي أبقت الاسلام شرقياً ، وستكون النتيجة النهائية للقومية العلمانية جعل الشرق غير مختلف عن الغرب . بيد أنه مما يجل طاقات جب على الاحساس المتعاطف الفائق بتوحد الهوية مع ديانة غربية عليه أنه صاغ معارضته بطريقة جعلته يبدو وكأنه يتحدث باسم الجماعة الاسلامية السنية . لكن السؤال الى أي درجة كان هذا الدفاع عودة إلى العادة الاستشراقية القديمة للتحدث باسم السكان الأصليين ، وإلى أي درجة كان محاولة مخلصه للتحدث دفاعاً عن مصالح الاسلام المثلى ، سؤال تكمن الاجابة عليه في مكان ما بين البديلين .

ما من باحث أو مفكر ، طبعاً ، يكون ممثلاً كاملاً لمنط أو لمدرسة مثالية ما يشارك فيها بحكم أصله القومي أو بحكم المصادفة التاريخية . ورغم ذلك ، ففي تراث معزول ومتخصص إلى هذه الدرجة كالاستشراق ، ثمة في كل باحث ، كما أعتقد ، إدراك ، واع جزئياً ولا واع جزئياً ، للتراث القومي ، ان لم يكن للعقائدية القومية . ويصدق هذا بشكل خاص في الاستشراق ، ويزيد في صدقه الانشباك السياسي المباشر للأمم الأوروبية في شؤون دولة أو أخرى من الدول الشرقية : وتحضر إلى الذهن مباشرة حالة سنوك هيرغرونج ، لنقتبس مثلاً غير بريطاني أو فرنسي كان احساس الباحث فيه بالهوية القومية بسيطاً وواضحاً^(٧٣) . لكن حتى بعد أن يقدم الانسان التقييدات الملائمة كلها حول الفرق بين فرد ما وغط ما (أو بين فرد ما وتراث ما) يظل لافتاً مدهشاً أن نلاحظ إلى أي مدى كان جب وماسينيون غمطين ممثلين . لقد يكون أفضل أن يقال أن جب وماسينيون حققا جميع التوقعات التي خلقها لكل منها تراثه القومي ، وسياسة أمته ، والتاريخ الداخلي « لمدرسة » الاستشراق القومية لكل منهما .

وقد صاغ سليفان لفي الفرق بين المدرستين صياغة دقيقة المعالم :

« إن المصلحة السياسية التي تشد انكلترا الى الهند تشد الأعمال البريطانية الى اتصال لا يني بالوقائع المحسوسة ، وتحفظ التناقص بين تمثيلات الماضي ومُعجبة الحاضر . أما فرنسا ، التي غذاها التراث الكلاسيكي ، فانها تبحث عن العقل الانساني كما يجلو نفسه في الهند بالطريقة نفسها التي تهتم بها بالصين»^(٧٤) .

وسيكون من السهل بمكان أن يقال إن هذه القطبية تؤدي ، من جهة ، إلى عمل رزين ، كفوء ، ومحسوس ، ومن جهة أخرى ، إلى عمل كونوي ، تكهني ، لامع الذكاء . بيد أن القطبية تفيد في إضاءة صنعتين طويلتين وعلى درجة عظيمة من الامتياز ، طغت فيما بينها على الاستشراق الاسلامي الفرنسي والانكلو-أميركي حتى الـ ١٩٦٠ (ات) ؛ وإذا كان هذا الطغيان مفهوماً على الاطلاق ، فان ذلك يعود إلى أن كلا من الباحثين امتاح من ، وعمل ضمن ، تراث واع لنفسه يمكن أن توصف ضوابطه المقيدة (أو محدوديته) ، من وجهة نظر فكرية وسياسية بالطريقة التي وصفها بها لفي فيما سبق .

ولد جب في مصر ، وماسينيون في فرنسا . وكان لكل منهما أن يصبح رجلاً عميق التدين ؛ ولم يكونا تلميذين للمجتمع بقدر ما كانا تلميذين للحياة الدينية في المجتمع . وكان كلاهما كذلك دينياً بعمق؛ وكان أحد انجازاتها الأكثر عظمة وضع البحث التقليدي موضع الاستخدام في العالم السياسي الحديث . بيد أن مجال عمليهما ومدها - أو نسيجهما تقريباً - مختلف اختلافاً ضخماً ، حتى حين نأخذ بعين الاعتبار التباين الواضح في دراستهما وتربيتهما الدينية . وكان لمجال بحث ماسينيون ومدها اللا محدود تقريباً ، في تركيزه لنفسه طوال حياته لأعمال الحلاج - الذي قال جب في كلمة النعي التي كتبها لماسينيون عام ١٩٦٢ إن الأخير لم ينقطع أبداً عن تقصي آثاره في الأدب الاسلامي والوجد الاسلامي التاليين له - أن يقوده عملياً إلى كل مكان ، ليجد دليلاً على « الروح الانسانية عبر المكان والزمان » ، وقد كان حضور ماسينيون في الاستشراق . من

خلال أعماله الكاملة التي « شملت كل جانب واقليم من الحياة والفكر الاسلاميين المعاصرين » ، يمثل تحدياً دائماً لزملائه . وبالتأكيد ، فان جب نفسه أعجب أولاً - لكنه في النهاية تراجع عن اعجابه - بالطريقة التي تتبع بها ماسينيون .

« موضوعات ربطت بطريقة ما الحياة الروحية عند المسلمين والكاثوليكين وأمكنته من إيجاد عنصر متجانس مشترك في إجلال فاطمة ، وبالتالي ، مجال خاص في دراسة الفكر الشيعي في العديد من مظاهره ، أو ، من جديد ، في مجتمع الأصول الابراهيمية وموضوعات مثل النيام السبعة <أهل الكهف> . وقد اكتسبت كتاباته عن هذه الموضوعات بسبب المزايا التي وفرها لها دلالة وأهمية دائمتين في الدراسات الاسلامية . لكنها ، بالضبط بسبب من هذه المزايا ، تنقسم ، بوجه من القول ، إلى مستويين متميزين . الأول مستوى عادي من البحث الموضوعي ، الذي يهدف إلى إضاءة طبيعة الظاهرة التي يدرسها عن طريق الاستخدام المتقن الممتاز لأدوات البحث الجامعي المؤسسة . والثاني مستوى امتصت فيه المادة المعلوماتية والفهم الموضوعيان وحولت < طبيعتها > عن طريق حدس فردي ذي أبعاد روحية . ولم يكن سهلاً دائماً تحديد الخط الفاصل بين المستوى الأول وبين التشخيصات التي جاءت نتيجة لتدفق كنوز شخصيته وثرائها »

ثمة إيماء هنا إلى أن الكاثوليكين يحتمل أن ينجذبوا إلى دراسة « إجلال فاطمة » أكثر من البروتستانت ، لكن ثمة ريبة لا يخطئها الادراك لدى جب في أي انسان يمؤه التمييز بين البحث « الموضوعي » وبحث يقوم على « حدس فردي ذي أبعاد روحية » (حتى لو كان محكماً متقناً) . ومع ذلك ، فقد كان جب محقاً في المقطع التالي من كلمة النعي ، في الاقرار « بخصوصية » عقل ماسينيون في ميادين مختلفة اختلاف « رمزية الفن الاسلامي ، وبنية المنطق الاسلامي ، والتشابكات المعقدة في النظام المالي القروسطي ، وتنظيم المؤسسات الحرفية » ، كما كان محقاً ، أيضاً ، فيما يتلو مباشرة في وصفه لاهتمام ماسينيون المبكر باللغات السامية بأنه أفسح المجال لانتاج « دراسات حذفية تكاد بالنسبة للمبتدئ أن تضاهي الصومعية المغلقة القديمة » ، لكن جب ، على أي حال ، يختتم كلامه بنغمة أريحية ، قائلاً :

« بالنسبة لنا ، كان الدرس الذي علمه لمستشوقي جيله ، بالمثال الذي أعطاه ، هو أنه حتى الاستشراق الكلاسيكي لم يعد كافياً دون درجة ما من الالتزام بالقوى الحيوية التي أضفت المعنى والقيمة على الجوانب المتنوعة للثقافات الشرقية » (٧٥) .

وكان ذلك ، طبعاً ، اسهام ماسينيون الأعظم ؛ ومن الصحيح انه ، في < علم الاسلام الفرنسي > (اسلامولوجي) كما يسمى أحياناً ، نمأ تقليد من توحيد الهوية « بالقوى الحيوية » التي تنفع « الثقافة الشرقية » ؛ ولن يحتاج المرء إلا إلى ذكر الانجازات الفائقة لباحثين مثل جاك بيرك ، مكسيم رودنسون ، إيف لاکوست ، روجيه ارنالديز - الذين يختلفون اختلافاً واسعاً فيما بينهم في طريقة تناول والنسبة - ليدهشه المثال الرشيمي الخلاق لماسينيون ، الذي لا يخطئ الادراك أثره الفكري العميق عليهم جميعاً .

إلا أن جب ، إذ اختار أن يركز تعليقاته ، بطريقة الحكاية المتندرة تقريباً ، على نقاط قوة ماسينيون وضعفه المختلفة ، فاتته الأشياء الواضحة في ماسينيون ، الأشياء التي تجعله مختلفاً اختلافاً ضخماً عن جب لكنها تجعله ، رغم ذلك ، حين تؤخذ باعتبارها كلاً موحداً ، الرمز الناضج لذلك التطور الحاسم في الاستشراق الفرنسي . الشيء الأول هو خلفية ماسينيون الشخصية - ، التي توضح بشكل جميل الحقيقة البسيطة في وصف لفي للاستشراق الفرنسي . لقد كانت فكرة «الروح الانسانية» يحد ذاتها أجنبية نوعاً على الخلفية الفكرية الدينية التي منها برز جب ، شأنه شأن كثير من المستشرقين البريطانيين ، وتطوّر : أما في حالة ماسينيون ، فإن مفهوم «الروح» كواقع جمالي ، وديني ، وأخلاقي ، وتاريخي أيضاً ، كان شيئاً بدا أنه غُذّي عليه منذ الطفولة . وكانت عائلته على علاقة صداقة مع أشخاص مثل هويسمانز ؛ وفي كل شيء ، كتبه ماسينيون تقريباً ، فإن دراسته المبكرة في الجوفكري الذي كوّنته الرمزية المتأخرة وفي أفكارها بنية جلية ، حتى فيما يتعلق بالنمط الخاص من الكاثوليكية (والاسرارية الصوفية) الذي كان مهتماً به . وليس ثمة من تكشف في عمل ماسينيون ، الذي صيغ في واحد من الأساليب الفرنسية العظيمة في هذا القرن . وتستقي أفكاره حول التجربة الانسانية بوفرة من مفكرين وفنانين معاصرين له . وإن مجال أسلوبه ومدها الرحب ثقافياً ليضعانه في فصلة مختلفة اطلاقاً عن فصلة جب . وتصدر أفكاره المبكرة عن المرحلة المسماة الانحلال الجمالي ، لكنها تدين أيضاً لأشخاص مثل بيرغسن ، ودوركهيم . وموش . وقد حدث احتكاكه الأول بالاستشراق من خلال رينان ، الذي سمع محاضراته وهو شاب ؛ وكان كذلك تلميذاً لسيلفان لفي ، وكان يعد بين أصدقائه شخصيات مثل بول كلوديل ، غابرييل بورنو ، جاك ورثيسا ماريان ، وتشارلس دوفوكو . وقد استطاع فيما بعد أن يتمثل أعمالاً تمت في ميادين جديدة نسبياً مثل علم الاجتماع المدني ، والالسنية البنوية ، والتحليل النفسي ، وعلم الانسان المعاصر ، و < مدرسة > التاريخ الجديد . وتستقي مقالاته ، كي لا نقول شيئاً عن دراسته الضخمة للحلاج ، بسلاسة من جسد الأدب الاسلامي كله ؛ وتجعله فصاحته وعلمه الغزير المحير وشخصيته التي تكاد تكون مألوفة يبدو أحياناً وكأنه باحث اخترعه خورخي لويس بورغيز . وقد كان ماسينيون عميق الحساسية بازاء «الموضوعات الشرقية» في الأدب الأوروبي ؛ وكان ذلك أحد اهتمامات جب أيضاً ، لكن ماسينيون ، بخلاف جب ، لم يكن منجذباً بصورة رئيسية إلى الكتاب الأوروبيين الذين «فهموا» الشرق ، ولا إلى النصوص الأوروبية التي كانت توثيقاً فنياً مستقلاً لما كان سيكشف عنه باحثون مستشرقون متأخرون (ع . م . اهتمام جب بـ < والتر > سكوت كمصدر لدراسة صلاح الدين) . بل كان «شرق» ماسينيون متناغماً كلية مع عالم النيام السبعة ، والصلوات الابراهيمية (وهما الموضوعان اللذان خصهما جب بالذكر بوصفهما علامتين مميزتين لموقف ماسينيون اللاسني من الاسلام) : خارجاً على النغم الرئيسي بنعومة ، على شيء من الغرابة ، ذا استجابة كاملة للمواهب التأويلية المذهلة التي أضفاها عليه ماسينيون (والتي كوّنته بمعنى ما كموضوع للدراسة) . وإذا كان جب قد أعجب بصلاح الدين كما صوّره سكوت ، فإن ولع ماسينيون المناظر

كان نرفال ، انتحارياً ، وشاعراً ملعوناً ، وذا شذوذ نفسي . ولا يعني هذا القول بأن ماسينيون كان أساساً تلميذاً للماضي ؛ بل على العكس ، فقد كان حضوراً رئيسياً في العلاقات الاسلامية - الفرنسية ، في السياسة كما في الثقافة . وكان بوضوح رجلاً ذا شبوب انفعالي آمن بأن عالم الاسلام يمكن اختراقه لا عن طريق البحث ، حصرياً ، بل عن طريق تكريس النفس لجميع أوجه نشاطاته ، التي لم يكن أقلها عالم المسيحية الشرقية المنضوية ضمن الاسلام والتي تلقت إحدى جماعاتها الفرعية ، الجمعية الخيرية البديلة ، تشجيعاً حاراً من قبل ماسينيون .

أحياناً تسبغ مواهب ماسينيون الأدبية الكبيرة على أعماله البحثية مظهر التكهنات النزوية ، المفرطة في المداينة وشديدة الخصوصية . لكن هذا المظهر مضلل ، بل انه في الواقع نادراً ما يكون صالحاً كوصف لكتاباته . لقد كان ماسينيون يريد أن يتجنب قصداً ما أسماه « التحليل التحليلي والسكوني للاستشراق »^(٧٦) ، وهو نوع من التكديس الخامل ، فوق نص أو مشكلة اسلامية مفترضين ، للمصادر ، والأصول ، والأدلة ، والبراهين ، وما شابهها . وقد كان يحاول دائماً أن يضم أكبر قدر مستطاع من سياق نصي أو مشكلة ما ، أن ينفخ فيها الحياة ، أن يفاجيء قارئه ، تقريباً ، بالنظرات النافذة للماحة التي كانت في متناول أي انسان يملك الرغبة ، كما يملكها ماسينيون ، لتجاوز حدود فروع المعرفة التقليدية من أجل أن ينفذ إلى القلب الانساني لأي نص . ولم يكن بميسور أي مستشرق محدث - وبالتأكيد لم يكن في وسع جب ، الذي كان أقرب أنداده إليه إنجازاً وتأثيراً - أن يشير بكل هذه السهولة والدقة في مقالة واحدة إلى فوج من الأسرار بين المسلمين وإلى يونغ ، وهابسينبرغ ، ومالارميه ، وكيركيغارد ؛ ومن المؤكد أن القلائل من المستشرقين كانوا يمتلكون ذلك المجال والمدى جنباً إلى جنب مع التجربة السياسية المحسوسة التي كان بإمكان ماسينيون أن يتحدث عنها في مقالته المشورة عام ١٩٥٢ « الغرب أمام الشرق : أولوية الحل الثقافي »^(٧٧) . ورغم ذلك فقد كان عالمه الثقافي عالماً محدداً بدقة ، عالماً ذا بنية محددة ، متكاملًا من بدء صنعته إلى نهايتها . وكان عالماً مشدوداً رغم ثرائه الذي لا يكاد يكون له ما يوازيه في سعة مجاله ، وإشاراته ، بطقم من الأفكار التي كانت أساسياً لا متغيرة . دعنا نصف هذه البنية باقتضاب ونسرد الأفكار بطريقة وجيزة .

لقد اتخذ ماسينيون نقطة انطلاق لعمله وجود الديانات الابراهيمية الثلاث ، التي كان الاسلام بينها ديانة اسماعيل ، وحدانية شعب استثنى من الوعد الالهي لإسحق . فالاسلام ، لذلك ، دين مقاومة (للرب الأب ، وللمسيح التجسد) ، يحتفظ ، رغم ذلك ، في داخله ، بالأسى الذي بدأ أولاً في دموع هاجر . ولذلك فإن العربية هي لغة الدموع عيناً . تماماً كما أن مفهوم الجهاد بأكمله في الاسلام (الذي يصفه ماسينيون بأنه الشكل الملحمي في الاسلام الذي عجز رينان عن أن يراه أو يفهمه) ذو بعد فكري هام رسالته هي الحرب ضد المسيحية واليهودية بوصفهما العدوين الخارجين ، وضد الهرطقة بوصفها العدو

الداخلي . بيد أن ماسينيون آمن أنه ، ضمن الاسلام وداخله ، كان قادراً على تلمس نط من التير المضاد . أصبحت رسالته الفكرية الرئيسية أن يدرسه ، متجسداً في الإسرارية الصوفية . وهي طريق إلى البركة الالهية . وكان الملمح الرئيسي للإسرارية ، طبعاً ، طبيعتها الذاتية ، التي كانت نزعاتها الالعقلانية ، بل حتى غير القابلة للايضاح والتعليل ، «حركة» باتجاه المفرد الفرد ، التجربة البرهية للمشاركة في الالهي . وهكذا كان عمل ماسينيون الفائق كله على الاسراريتين محاولة لوصف رحلة الأرواح خروجاً من الاجماع المقيد المفروض عليها من قبل الجماعة الاسلامية أو السنة . وقد كان الاسراري الايراني أكثر جسارة من الاسراري العربي ، جزئياً لأنه كان آرياً ، (وتحمل الملتصقات القديمة التي تنتمي إلى القرن التاسع عشر « الآري » و « السامي » إلحاحاً ضاعطاً بالنسبة لماسينيون ، كما تفعل أيضاً شرعية الثنائية الضدية التي طرحها شليغل بين هاتين العائلتين من اللغات)^(٧٨) وجزئياً لأنه كان انساناً يبحث عن الكامل : وقد مال الاسراري العربي ، في رأي ماسينيون ، إلى ما أسماه واردنبرغ الشهودية الأحدية ، وكان النموذج المثالي لماسينيون هو الحلاج ، الذي سعى لتحرير نفسه خارج الجماعة السنية بالبحث عن ، وأخيراً بنوال ، الصلب عينه الذي يرفضه الاسلام رفضاً قاطعاً ، وكان محمد ، كما يرى ماسينيون ، قد رفض عمداً الفرصة التي أتيحت له لعبور الهوة التي كانت تفصله عن الله . ولذلك فإن انجاز الحلاج تمثل في أنه حقق وحدة اسرارية بالله وضد الطبيعة النظرية للاسلام .

تعيش بقية الجماعة السنية في شرط ما يسميه ماسينيون « العطش الوجودي >الانطولوجي< » . فانه يقدم نفسه للانسان نطاً من الغياب ، ورفضاً للحضور ، بيد أن وعي المسلم الورع لخضوعه لارادة الله (اسلام) يخلق حساً بالغيرة من تجاوزية الله وفائقته وبانعدام تحمل الشرك بأي صورة كان . وموضع هذه الأفكار ، كما يرى ماسينيون ، هو « القلب المطهر » الذي يستطيع فيما هو عالق في قبضة حميته الشهودية الاسلامية ، كما هي الحال مع إسرايين كالحلاج ، أن يتقد كذلك بشبوب إلهي أو حب لله . وفي كلتا الحالتين ، فإن وحدانية الله الفائقة التجاوزية (توحيد) شيء ينبغي أن يُحقَّق ويفهَم المرة تلو المرة من قبل المسلم الورع ، اما عن طريق الشهادة لها أو عن طريق الحب الاسراري لله : وهذا هو . يكتب ماسينيون في مقالة معقدة متشابهة ، ما يحدد « نية » الاسلام^(٧٩) . ومن الجلي أن تعاطف ماسينيون كان مع الاتجاه الاسراري في الاسلام ، لتأثيره التمزقي ضمن جسد المعتقدات السنية بقدر ما هو لقربه إلى مزاجه الشخصي ككاثوليكي ورع . والصورة التي يحملها ماسينيون للاسلام هي صورة دين متورط ذون انقطاع في رفضه ، في مجيئه المتأخر بالاشارة إلى العقائد الابراهيمية الأخرى ، في حسه القاحل نسبياً بالواقع الدنيوي : وفي بناء الدفاعية الهائلة ضد « الهيجانات النفسية » من النمط الذي مارسه الحلاج والاسرارويون انصوبيون الآخرون ، وفي وحدته بوصفه الدين « الشرقي » الوحيد الباقي بين الديانات التوحيدية العظيمة الثلاث^(٨٠) .

إلا أن وجهة نظر صارمة كهذه للإسلام ، بلا متغيراته البسيطة^(٨١) خصوصاً بالنسبة لفكر له من الترف والثراء ما لفكر ماسينيون لم تؤد إلى عدائية عميقة للإسلام من جانب ماسينيون . وحين يقرأ المرء ماسينيون فانه يفاجأ بالخاحه المتكرر على الحاجة للقراءة المعقدة المتشابكة - وهي توجيهات يستحيل على المرء أن يشك في اخلاصها المطلق . وقد كتب عام ١٩٥١ أن غلط الاستشراق الذي يمارسه لم يكن « هوساً بالغريب المدهش أو رفضاً لأوروبا ، بل خلق مساواة بين مناهجنا في البحث وبين التقاليد المعاشة للحضارات الغابرة » . وحين وضع هذا النمط من الاستشراق موضع التطبيق ، في قراءة نص عربي أو اسلامي ، فقد أنتج تأويلات ذات ذكاء يكاد يكون جارفاً . ومن الحمق ألا يحترم المرء العبقريّة المحض والجدّة الطرية لعقل ماسينيون .

بيد أن ما ينبغي أن يشد انتباهنا في تحديده لاستشراقه عبارتان : « مناهجنا في البحث » و « التقاليد المعاشة للحضارات الغابرة »^(٨٢) . فقد رأى ماسينيون ما فعله عملية تركيب لكّمين متضادين بصورة عامة ، إلا أن اللاتناظر الغريب بينهما هو ما يزعج المرء ، لا حقيقة التضاد بين أوروبا والشرق فقط . وما يتضمنه قول ماسينيون هو أن جوهر الفرق بين الشرق والغرب هو الفرق بين الحداثة والتراث القديم . وبالفعل ففي كتاباته عن المشكلات السياسية والمعاصرة ، وذلك هو المجال الذي يستطيع المرء أن يرى فيه بصورة أكثر فورية محدودة منهج ماسينيون ، تبرز الثنائية الضدية « الشرق والغرب » بطريقة غريبة جداً .

في ذروة امتيازها ، نسبت رؤيا ماسينيون للمواجهة بين الشرق والغرب مسؤولية عظيمة إلى الغرب من أجل غزوه للشرق ، واستعماره ، وهجومه الذي لا يني على الاسلام . وكان ماسينيون محارباً لا يكل من أجل الحضارة الاسلامية ، كما تشهد مقالاته ورسائله العديدة بعد عام ١٩٤٨ ، تأييداً للاجئين الفلسطينيين ، ودعماً لحقوق العرب المسلمين والمسيحيين في فلسطين ضد الصهيونية ، ضد ما سماه بقسوة جارحة ، بالاشارة إلى شيء كان قد قاله أباييان ، « الاستعمار البورجوازي »^(٨٣) الاسرائيلي . غير أن الاطار الذي وضعت فيه رؤيا ماسينيون نسب أيضاً الشرق الاسلامي إلى زمن قديم أساسياً ، ونسب الغرب إلى الحداثة . ومثل روبرتسن سميث ، اعتبر ماسينيون الشرقي لا رجلاً حديثاً بل سامياً ، وقد قبضت هذه الفصلة التقليدية بقوة على < زمام > فكره . ففي ١٩٦٠ ، مثلاً ، حين نشر ماسينيون وذاك بيرك ، زميله في الكوليج دوفرانس ، حوارهما حول « العرب » في مجلة الروح* ، أمضيا جزءاً كبيراً من الوقت في جدال حول ما اذا كانت أفضل الطرق لمعاينة مشكلات العرب المعاصرين هي ببساطة أن يقال ، في المحل الأول ، أن الصراع العربي - الاسرائيلي كان في الواقع مشكلة سامية . وقد حاول بيرك أن يرد ذلك بلطف ، وان يدفع ماسينيون نحو الايمان باحتمال كون العرب مثل بقية شعوب العالم قد تعرضوا لما أسماه بيرك تغيراً « علم انساني < انثروبولوجيا > » . لكن ماسينيون رفض هذا المفهوم مباشرة

وبصورة كلية وفورية^(٨٤) . ولم تتجاوز جهوده المتكررة لفهم الصراع في فلسطين والكتابة عنه ، على إنسانيتها العميقة ، الخلاف بين اسحق واسماعيل أو ، فيما يتعلق بخلافه مع اسرائيل ، التوتر بين اليهودية والمسيحية ، وحين استولى الصهاينة على المدن والقرى العربية فقد كانت حساسيته الدينية هي ما تعرض للإساءة واستفّر . أما أوروبا ، وفرنسا خاصة ، فقد عاينها بوصفها واقعاً معاصراً . كما ظل لدى ماسينيون ، جزئياً بسبب مواجهته السياسية الأولية للبريطانيين خلال الحرب العالمية الأولى ، كرهه لانكلترا ، والسياسة الانكليزية . وقد مثل لورنس وأمثاله سياسة مفرطة في التعقيد والتشابك عارضها ماسينيون في تعامله مع فيصل . « كنت أسعى مع فيصل . . . إلى النفاذ إلى معنى تراثه عينه » . ومثل الانكليز < سياسة > التوسع في الشرق ، وسياسة اقتصادية دون بعد اخلاقي ، وفلسفة عتيقة ، تجاوزها الزمن ، للنفوذ السياسي^(٨٥) . أما الفرنسي فقد كان انساناً أكثر حداثة ، انساناً مجبراً على أن يخرج من الشرق بما كان قد فقدته من روحانية ، وقيم تقليدية ، وما شابهها . وقد جاء اعتناق ماسينيون لهذه الفكرة وإسهامه فيها ، كما أعتقد ، عبر التراث الكلي للقرن التاسع عشر الذي عاين الشرق بوصفه شفاثياً بالنسبة للغرب ، وهو تراث توجد ظلاله الأولى في عمل كوينت . وقد تلاقى هذا التراث لدى ماسينيون مع حس بالرحمة المسيحية الحانية :

« فيما يخص الشرقيين ، علينا أن نلجأ إلى علم الرحمة الحانية هذا ، الى هذه « المشاركة » حتى في بناء لغتهم وبنيتهم العقلية ، التي ينبغي بحق أن نشارك فيها لأن هذا العلم في نهاية المطاف يشهد إما لحقائق هي لنا أيضاً ، أو لحقائق فقدناها وعلينا أن نستعيدها . وأخيراً ، لأن كل ما هو موجود هو ، بمعنى عميق ، خير بطريقة ما . هؤلاء البشر المساكين المستعمرون لا يوجدون لأغراضنا وحسب بل يوجدون بذاتهم ولذاتهم »^(٨٦) .

على أية حال ، كان الشرقي ، في ذاته ، عاجزاً عن تقدير نفسه أو فهمها . وكان قد فقد ديانته وفلسفته ، جزئياً بسبب ما كانت أوروبا قد فعلت به ؛ وكان لدى المسلمين « فراغ هائل » في دواخلهم ، وكانوا على وشك من الفوضى < الكلية > والانتحار . واذن ، فقد أصبح واجباً مفروضاً على فرنسا أن ترتبط برغبة المسلمين في الدفاع عن ثقافتهم التقليدية ، وقاعدة حياتهم السلالية ، وميراث المؤمنين^(٨٧) .

ليس في وسع أي باحث ، حتى لو كان ماسينيون ، أن يقاوم ضغوط أمته ، أو ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياقه ، عليه . لقد بدا ماسينيون في كثير مما قاله عن الشرق وعلاقته بالغرب ، وكأنه يشذب ويصفي ، غير أنه . على ذلك ، يكرر الافكار التي طرحها مستشرقون فرنسيون آخرون . لكن علينا أن نقرّ باحتمال أن < عمليات > التشذيب والتصفية ، والأسلوب الشخصي ، والعبقورية الفردية قد تتجاوز في النهاية الكواجح السياسية التي تفعل لا شخصانياً عبر التراث وعبر المناخ القومي . ومع ذلك ، ففي حالة ماسينيون ينبغي أن ندرك أيضاً أن أفكاره عن الشرق ، في أحد اتجاهاتها ، بقيت تقليدية واستشراقية تماماً ، على الرغم من شخصيتها وشذوذيتها المميزة الاستثنائية . فقد كان الشرق الاسلامي ،

في عرفه ، روحانياً ، سامياً ، قبلياً ، ووحداً بصورة جذرية ، ولا آرياً : وتماثل الصفات مسردة من الأوصاف علم الانسانية في أواخر القرن التاسع عشر . وتبدو التجارب الحياتية العادية النابعة من الحياة الفعلية العادية ، والاستعمار ، والامبريالية ، والقمع الاقتصادي ، والحب ، والنسوت ، والتبادل الثقافي لعيني ماسينيون مكررة عبر عدسات ماورائية (ميتافيزيقية) ، وفي نهاية المطاف ، مجردة عن الانسانية : فهي سامية ، أو أوروبية ، أو شرقية ، أو غربية ، أو آرية ، وهكذا . وقد منحت الفُصَلات عالمه بنية وأضفت على ما قاله نمطاً من المعنى العميق - بالنسبة له ، على الأقل . وفي الاتجاه الآخر ، فيما بين أفكار عالم البحث الفردية والتفصيلية الى درجة هائلة تحرك ماسينيون نفسه بمهارة ليحتل مكانة خاصة . ففد أعاد بناء الاسلام ودافع عنه ضد أوروبا من جهة ، وضد سنتيه الخاصة من جهة أخرى . ولقد رمز هذا التدخل في الشرق - ولقد كان عمله تدخلاً فيه - من قبل ماسينيون بوصفه ناشراً للحياة وبطلاً < منافحاً عنه > إلى قبوله لتمياز الشرق ، كما مثل جهوده لتغييره إلى ما أراه . وقد كانت الارادتان معاً ، ارادة المعرفة فوق الشرق وباسمه ، قويتين جداً عند ماسينيون . ويمثل حلاجه تلك الارادة تمثيلاً كاملاً . فالأهمية اللامتوازنة التي أسندتها اليه تدل ، أولاً ، على قرار الباحث أن يرفع أحد الشخصيات فوق ثقافته المشككة ، وثانياً ، على حقيقة أن الحلاج أصبح يمثل تحدياً دائماً ، بل حتى مثيراً ، للمسيحي الغربي الذي لم يكن الايمان بالنسبة له (وربما لم يكن ممكناً أن يكون) يعني التضحية المتطرفة بالذات التي كانها بالنسبة للصوفي . وفي أي من الحالتين ، فقد كان يُنتوى لحلاج ماسينيون أن يجسد ، حرفياً ، أن يتمم ، قياً رفضها النظام العقائدي الرئيسي في الاسلام واعتبرها خروجاً عليه ، وهو نظام وصفه ماسينيون نفسه بصورة رئيسية من أجل أن يطوّقه بالحلاج .

على أية حال نحن لسنا بحاجة إلى أن نقول فوراً إن عمل ماسينيون كان منحرفاً شاذاً ، أو أن ضعفه الأكبر يكمن في أنه أساء تمثيل الاسلام كما قد يعتقده ويمارسه مسلم « عادي » أو « من العامة » . ولقد طرح باحث مسلم متميز منظومة تتبنى هذا الموقف الأخير بالضبط ، مع أن منظومته لم تسم ماسينيون بوصفه أحد المسيئين^(٨٨) . ورغم أن المرء قد يميل إلى درجة كبيرة للاتفاق مع أطروحات كهذه - ذلك أن الاسلام ، كما حاول هذا الكتاب أن يظهر ، قد مثل جوهرية تمثيلاً سيئاً في الغرب - فان المسألة الحقيقية هي ما اذا كان يمكن بالفعل أن يوجد تمثيل حقيقي لأي شيء على الاطلاق ، أم أن أي تمثيل ، والتمثيلات جميعاً ، بسبب من كونها تمثيلات ، تغور بعمق أولاً في لغة الممثل ثم في ثقافته ومؤسسته <أتمته> ، والجو السياسي < الذي يعيش فيه > . واذا كان البديل الثاني هو الصحيح (كما أومن) فاننا ينبغي أن نكون على استعداد لقبول حقيقة أن أي تمثيل هو ، بحكم طبيعته ، متورط ، متشابك ، منسوج مع عدد كبير جداً من الأشياء الأخرى إلى جانب « الحقيقة » التي هي ، بدورها ، تمثيل . وما ينبغي أن يقودنا هذا اليه منهجياً هو أن نعين التمثيلات (أو التمثيلات الخاطئة - فالفرق في أفضل الحالات هو فرق في الدرجة < لا في النوع >)

بوصفها تسكن حقلاً مشتركاً من الفاعلية محدداً مسبقاً لها ، لا من قبل موضوع مشترك طبعي وحسب ، بل من قبل تاريخ مشترك ، وتقليد مشترك ، وكون من الانشاء < الكتابي > المشترك . وضمن هذا الحقل ، الذي ليس بمقدور باحث واحد أن يخلقه لكن كل باحث يتلقاه ثم يجد فيه مكاناً لنفسه ، يقدم الباحث الفرد إسهامه . وإسهامات كهذه ، حتى بالنسبة للعسكري الفذ، هي استراتيجيات لاعادة التصرف بالمادة ضمن الحقل <وتوزيعها> . حتى الباحث الذي يكتشف مخطوطة كانت ضائعة يوماً ينتج النص « المعثور عليه » في سياق معد له سلفاً ؛ وهذا هو المعنى الحقيقي لـ « العثور » على نص . وهكذا فان كل إسهام فردي يؤدي ، أولاً ، إلى تغيرات ضمن الحقل ، ثم يعين على خلق استقرار جديد بالطريقة التي يؤدي بها ادخال بوصلة جديدة على سطح توجد عليه عشرون بوصلة الى اهتزاز البوصلات الأخرى جميعها ، ثم إلى استقرارها في تشكيل جديد قادر على الاستيعاب .

إن التمثيلات التي قدمها الاستشراق في الثقافة الأوروبية تؤول في النهاية الى ما يمكن أن نسميه تواتراً استطرادياً ، وتواتراً لا يملك تاريخاً وحسب بل حضوراً مادياً (ومؤسساتياً) خاصاً به . وكما قلت بالاشارة إلى رينان ، فان هذا التواتر كان شكلاً من أشكال الممارسة الثقافية ، ونظاماً من الفرص المتاحة لاصدار تقارير عن الشرق .

إن نقطتي التي أثيرها حول هذا النظام ليست أنه تمثيل خاطيء لجوهر شرقي ما - جوهر لا أومن بوجوده ذرة من ايمان - بل أنه يفعل كما تفعل جميع التمثيلات عادة لخدمة غرض ، وتبعاً لنزعة ما ، في وضعية إطارية تاريخية ، وفكرية ، بل حتى اقتصادية ، معينة . بكلمات أخرى ، ان للتمثيلات أغراضاً ، وهي فعالة معظم الأحيان ، وهي تحقق مهمة أو أكثر . والتمثيلات تشكيلات ، أو كما قال رولان بارت عن جميع عمليات اللغة ، التمثيلات افساد لتشكيلات < أو تشوهات > . فالشرق كتمثيل في أوروبا ، يشكّل أو يفسد تشكيله <يشوه> - بسبب من حساسية تصبح أكثر فأكثر تحديداً بازاء منطقة جغرافية اسمها « الشرق » . والمختصون بهذه المنطقة يقومون بعملهم عليها ، لنقل ، لأن مهنتهم كمستشرقين مع مرور الوقت تتطلب منهم أن يقدموا لمجتمعهم صوراً عن الشرق ، ومعرفة به ، ونظرات نافذة اليه . والمستشرق ، الى حد بعيد جداً ، يزود مجتمعه بتمثيلات للشرق (١) تحمل طابعه المميز الخاص ، (٢) توضّح تصوره لما يمكن للشرق أو ينبغي له أن يكون ، (٣) تتحدى تحدياً واعياً وجهة نظر انسان آخر إلى الشرق ، (٤) تزود الانشاء الاستشراقي بما يبدو ، في تلك اللحظة ، بأمس الحاجة اليه ، و(٥) تستجيب لمتطلبات معينة ثقافية ، ومهنية ، وقومية ، وسياسية ، واقتصادية تفرضها الحقبة التاريخية . وسيكون جلياً أن دور المعرفة الإيجابية بعيد عن أن يكون مطلقاً < في هذه العملية > مع أنه لن يكون غائباً أبداً . بل على العكس ، فان « المعرفة » - وهي لا تكون أبداً خاماً ، غير موشطة ، أو موضوعة ببساطة - هي ما تقوم بتوزيعه وباعادة توزيعه الخصائص الخمس للتمثيل الاستشراقي التي أوردتها أعلاه .

ومعانياً بهذه الطريقة ، فان ماسينيون ليس « عبقرياً » مُؤسّطراً ، بقدر ما هو غلط من نظامٍ لانتاج أنماطٍ معينة من التقارير ، موزعة في الكتلة الضخمة للتشكيلات الانشائية التي تصنع ، مجتمعة ، سجل المحفوظات ، أو المادة الثقافية ، لعصره . وما أظننا نجرد ماسينيون من انسانيته اذا أدركنا ذلك ، كما أننا لا نقلصه الى حيث يكون خاضعاً للحتمية المتبدلة . بل على العكس ، فاننا سنرى بمعنى ما كيف كان كائن عميق الانسانية يمتلك ، وكيف كان قادراً على أن يكتسب المزيد من ، المقدرة الثقافية والانتاجية التي كان لها بعد مؤسساني ، أو زائلي . وذلك هو دون شك ما ينبغي على الانسان المحدود النهائي أن يصبو إليه إذا كان له ألا يقنع بمجرد حضوره في الزمان والمكان . فحين قال ماسينيون « نحن جميعاً ساميون » فانه كان يشير إلى مجال أفكاره ومداهها بالمقارنة مع مجتمعه ، مظهراً الحد الذي كانت اليه أفكاره حول الشرق قادرة على تجاوز الظروف العرضية الحدودية المحلية للانسان الفرنسي والمجتمع الفرنسي . لقد اشتقت فصلة السامي غذاءها الطبيعي من استشراف ماسينيون ، غير أن قوتها اشتقت من نزعتها الى الامتداد خارج الحدود الحاضرة لهذا الفرع ، والوصول إلى تاريخ أرحب وعلم انسان أرحب ، حيث بدا أنها تمتلك درجة معينة من السريانية والقوة^(٨٩) .

على صعيد واحد على الأقل ، كان لتشكيلات ماسينيون وتمثيلاته للشرق تأثير مباشر ، إن لم يكن لها سريانية لا شك فيها : في نقابة المستشرقين المحترفين . وكما قلت سابقاً ، فان اعتراف جب بانجاز ماسينيون يشكّل إدراكاً بأن عمل ماسينيون ينبغي أن يعالج كبديل لعمل جب نفسه (تضميناً ، أقصد) وأنا الآن طبعاً أنسب أشياء إلى كلمة نعي جب تمثل فيها كثائر خفيفة فقط ، لا كتفريعات فعلية ؛ لكنها ، بوضوح ، مهمة اذا نظرنا الآن إلى صنعة جب نفسه كمقابل مضيء ، عن طريق المغايرة ، لصنعة ماسينيون . وتلخص مقالة البرت حوراني التذكارية عن جب التي كتبها للمجمع البريطاني < الاكاديمية البريطانية > (والتي أشرت اليها عدداً من المرات من قبل) تلخيصاً يدعو إلى الاعجاب ، لصنعة الرجل ، وأفكاره الرئيسية ، وأهمية عمله : وأنا لست على خلاف مع تقييم حوراني في خطوطه العريضة . بيد أن ثمة شيئاً غائباً منها ؛ إلا أن هذا النقص عُوض جزئياً في مقالة أقل شأنًا عن جب ، هي مقالة وليم بولك « سير هاميلتون جب بين الاستشراف والتاريخ »^(٩٠) . يميل حوراني إلى معاناة جب بوصفه نتاجاً لمواجهة شخصية ، وتأثيرات شخصية ، وما أشبهها . أما بولك ، وهو أقل لطافة بكثير في فهمه العام لجب من حوراني ، فانه يرى جب بوصفه ذروة تراكمية لتراث أكاديمي معين ، تراث يمكن أن نسميه - مستخدمين تعبيراً لا يرد في نثر بولك - اجماعاً أو منطلقاً جامعياً - بحثياً .

هذه الفكرة ، التي تُستعار هنا بطريقة إجمالية الى حد ما من توماس كُوْهن ، علانية إلى درجة مهمة بالنسبة لجب ، الذي كان كما يذكرنا حوراني شخصية مؤسسية بعمق . وكل ما قاله جب أو فعله . بدءاً بصنعتة المبكرة في جامعة لندن ومروراً بسنواته الوسيطة في جامعة اكسفورد ، وإلى سنواته عميقة النفوذ مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفرد ، يحمل الطابع

الذي لا يخطئه الادراك لعقل يعمل بسهولة عظيمة داخل المؤسسات الراسخة . لقد كان ماسينيون الخارجي إلى درجة يائسة ، أما جب فكان الداخلي . لكن كلا الرجلين بلغ ذروة الامتيازات والنفوذ في الاستشراقين الفرنسي والانجلو- أميركي على التوالي . ولم يكن الشرق بالنسبة لجب مكاناً يواجهه المرء مباشرة ، بل كان شيئاً يقرأ عنه المرء ، ويدرسه ، ويكتب عنه ضمن الحدود المقيدة للجمعيات ، والجامعات ، والمؤتمرات العلمية . ومثل ماسينيون ، فقد فاخر جب بصداقته لمسلمين ، لكن هذه الصداقات - مثل صداقات لين - بدت وكأنها صداقات مفيدة ، لا صداقات ذات تأثير حاسم عليه . ومن ثم ، فإن جب شخصية سلبية ضمن الاطار الجامعي للاستشراق البريطاني (ثم الأميركي) ، وباحث جلا عمله بصورة واعية تماماً النزعات القومية لتراث جامعي ، قائم داخل الجامعات ، والحكومات ، ومؤسسات الأبحاث .

وأحد المؤشرات على هذا هو أن جب في سنواته الناضجة كان غالباً ما يرى وهو يتحدث ويكتب باسم منظمات تلعب دوراً في تقرير السياسة . ففي ١٩٥١ ، مثلاً ، أسهم بمقالة لكتاب ذي عنوان دال هو الشرق الأدنى والقوى العظمى حاول فيها أن يعلل الحاجة الى التوسع والنمو في البرامج الانجلو- أميركية للدراسات الشرقية :

« إن وضع البلدان الغربية بالاشارة إلى بلدان آسيا وافريقيا قد تغير فلم يعد في وسعنا الآن أن نعتد على عامل الامتياز الذي بدا أنه لعب دوراً كبيراً في تفكير ما قبل الحرب ، كما لم يعد في وسعنا أن نتوقع من شعوب آسيا وافريقيا أو أوروبا الشرقية أن تأتي إلينا وتتعلم منا فيما نجلس نحن في أمكنة باسترخاء ، بل ينبغي أن نتعلم عنهم من أجل أن نتعلم كيف نعمل معهم في إطار علاقة أقرب إلى معطيات التبادلية » (٩١) .

وقد حددت معطيات هذه العلاقة الجديدة ، فيما بعد ، في مقالة جب « الدراسات الاقليمية : اعادة تقييم » . فالدراسات الشرقية ينبغي أن تعين لا بوصفها نشاطات بحثية بقدر ما هي أدوات للسياسة القومية بازاء الأمم حديثة الاستقلال ، والتي قد تكون صعبة المراس ، في عالم ما بعد الاستعمار . ومسئولاً بوعي أعيد تركيز محرقه لأهميته بالنسبة للكمونولث الاطلنطي ، فقد كان للمستشرق أن يكون دليل صانعي السياسة ، ورجال الأعمال ، وجيل جديد من الدارسين .

وما كان ذا أهمية قصوى في رؤيا جب المتأخرة لم يكن عمل المستشرق الايجابي كباحث (مثلاً ، نمط الباحث الذي كانه جب في شبابه حين درس الغزو الاسلامي لآسيا الوسطى) بل قبلته للتحوير والتعديل لكي يستخدم في عالم الشؤون العامة . ويصوغ حوراني ذلك صياغة جيدة : -

« وأصبح واضحاً له < حب > أن الحكومات الحديثة وأفراد النخبة المحدثين كانوا يتصرفون بجهل أو رفض لتقاليدهم التي تتعلق بالحياة الاجتماعية وبالنظم الأخلاقية ، وأن اخفاقهم كان نابعاً من ذلك . ومن ثم كرس جهوده الرئيسية لاضاءة الطبيعة الخاصة للمجتمع الاسلامي ، عن طريق الدراسة الدقيقة الخدرة للماضي ، وللمعتقدات والثقافة التي كانت تكمن

في الباب منه . لكن حتى هذه المشكلة كان يميل إلى أن يراها أولاً في إطار معطيات سياسية « (١٢) » .

بيد أن رؤيا متأخرة كهذه لا يمكن أن تكون قد تبلورت دون قدرٍ صارم إلى حد ما من الاعداد لها في عمل جب المبكر ؛ وفي هذا العمل المبكر ينبغي أولاً أن نحاول فهم أفكاره . لقد كان بين التأثيرات الأولى على جب < عمل > دنكان ماكdonلد ، الذي استقى منه جب تصوّر أن الاسلام كان نظاماً متناسقاً متماسكاً للحياة ، نظاماً جعله متناسقاً جسدياً من العقيدة ، ونهج من الممارسة الدينية ، وفكرة عن الترتيب والتنظيم التي شارك فيها المسلمون جميعاً ، أكثر مما جعله متناسقاً البشر الذين عاشوا تلك الحياة . وبين البشر و « الاسلام » كان ثمة ، بوضوح ، مواجهة حيوية < ديناميكية > من نوع أو آخر ، بيد أن ما كان يعني الدارس الغربي كان قوة الاسلام التالية للتجربة على أن تجعل تجارب المسلمين قابلة للفهم ، واضحة ، لا العكس .

بالنسبة لماكدونلد ، كما بالنسبة لجب ، ظلت الصعوبات المعرفية < ابستمولوجية > والمنهجية في « الاسلام » من حيث هو شيء (يمكن إصدار تقارير ضخمة وعلى درجة كبيرة جداً من العمومية عليه) دون معالجة أبداً . فقد آمن ماكdonلد أن المرء يستطيع في الاسلام أن يتصور جوانب من تجريد أكثر ضخامة < هو > العقلية الشرقية . وبشكل الفصل الأول بأكمله في كتابه الأعمق تأثيراً (والذي لا يمكن أن يقلل من أهميته بالنسبة لجب) **الموقف الديني والحياة الدينية في الاسلام** ، مجموعة مختارات من الجمل الاخبارية التي لا جدال حولها عن العقل الشرقي أو الشرقي . فهو يبدأ بقوله : « انه لمن الواضح ، في اعتقادي ، والمعترف به أن تصور اللامرئي أكثر فورية وحقيقية بالنسبة للشرقيين منه للغربيين » . و « أن العناصر الكبيرة المعدلة التي تبدو من أن لأن وكأنها تكاد تفسد القانون العام » لا تفسد هذا القانون ، كما أنها لا تفسد القوانين الأخرى المماثلة في عموميتها وجوهرها والتي تحكم العقل الشرقي . « إن الفرق الجوهرية في العقل الشرقي ليس سذاجة التصديق للأشياء اللامرئية ، بل عدم القدرة على بناء نظام يتعلق بالأشياء المرئية » . وأحد الجوانب الأخرى لهذه الصعوبة - التي كان لجب فيما بعد أن يعزو اليها السبب في غياب الشكل من الأدب العربي ، ووجهة النظر الذرية جوهرية للواقع عند المسلمين - هو أن الفرق في الشرقي ليس ، جوهرية ، التدنيّة ، بل فقدان الحس بالقانون . فبالنسبة اليه ليس ثمة نظام مرتّب للطبيعة راسخ لا يزحزح » . واذا بدت هذه « الحقيقة » عاجزة عن أن تفسر الانجازات الفائقة التي حققتها العلوم الاسلامية التي بني عليها قدر عظيم من العلوم الحديثة ، فان ماكdonلد يظل صامئاً . ويستمر في مسرودته : « من البين أن أي شيء ممكن بالنسبة للشرقي . والخاص للطبيعي قريب جداً بحيث يمكن أن يلتمسه في أي لحظة » . ان كون مناسبة < محددة > - هي الولادة التاريخية والجغرافية للوحدانية في الشرق - قد تحوّلت في منظومة ماكdonلد نظرية كاملة في الفرق بين الشرق والغرب ليدل دلالة واضحة على درجة التوتر والحدة التي أدى « الاستشراق » إلى الزام ماكdonلد بها . وها هي ذي خلاصته :-

« < في > انعدام القدرة ، اذن ، على رؤية الحياة بثبات ورؤيتها كلاً كاملاً ، وعلى ادراك

أن أي نظرية للحياة ينبغي أن تغطي الحقائق كلها ، وكونهم عرضة لأن تحرفهم فكرة واحدة فردة ويعموا عن كل شيء آخر - هنا ، في اعتقادي ، يكمن الفرق بين الشرق والغرب» (٩٣) .

لا شيء من هذا ، طبعاً ، جديد . فمن شليغل إلى رينان ، ومن روبرتسن سميث إلى قي . اي . نورنس ، تكرر هذه الأفكار ويعد تكرارها . فهي تمثل قراراً يتعلق بالشرق ، لا حقيقة من حقائق الطبيعة بأي شكل . وكل انسان ، مثل ماكدونلد وجب ، دخل واعياً مهنة اسمها الاستشراق ، فعل ذلك بناء على قرار متخذ : أن الشرق هو الشرق ، وأنه مختلف ، المح . ولذلك فإن احكام الدراسة واتقانها والتشذيبات والتصفيات ، والافصاحات اللاحقة عن <هذا> الميدان تعزّز وتطيل القرار المتخذ بحصر الشرق وتحديده . وليس ثمة من مفارقة فكهة يمكن تلمسها في آراء ماكدونلد (أو جب) حول كون الشرق عرضة للاجتياح من قبل فكرة واحدة فردة ، إذ لا يبدو أي من الرجلين قادراً على ادراك كون الاستشراق عرضة للاجتياح من قبل الفكرة الوحيدة الفردة لتميازية الشرق . كما أن أيّاً من الرجلين لا يقلقه كون التسميات التعميمية المطلقة « الاسلام » أو « الشرق » مستخدمة كأسماء علم ، بصفات تابعة لها وأفعال تندفق منها ، كأنها تشير إلى أشخاص لا إلى أفكار أفلاطونية .

ليس من قبيل الصدفة ، لذلك ، أن موضوع جب الأسمى ، في كل شيء كتبه تقريباً عن الاسلام والعرب ، كان التوتر بين « الاسلام » من حيث هو حقيقة تتجاوز شرقية القاهرة وبين وقائع التجربة الانسانية اليومية . وقد كان اهتمامه كباحث مسيحي ورع اهتماماً به « الاسلام » لا بالتعقيدات التافهة نسبياً (في عرفه) التي أدخلتها على الاسلام القومية ، والصراع الطبقي ، والتجارب المُفَرَّدَة كالحب ، أو الغضب ، أو العمل البشري . وليست الطبيعة الفقيرة لهذا الاهتمام بأكثر جلاء في أي موضع منها في كتابه الاسلام إلى أين ؟ وهو مجلد حرّره جب وأسهم فيه بمقالة أعطت الكتاب عنوانه ، عام ١٩٣٢ . وكانت مهمة جب ، كما رآها هو ، أن يقيم الاسلام بوضعه الحاضر ، وسبيله المستقبلي المحتمل . وفي مهمة كهذه ، كانت أقاليم العالم الاسلامي المتفردة والواضحة الاختلاف لا نقضاً ونفيّاً لوحدة الاسلام ، بل أمثلة على هذه الوحدة . وقد اقترح جب نفسه تحديداً تمهيدياً للاسلام ، ثم سعى في المقالة الختامية الى أن يحكم على واقع الاسلام الفعلي ومستقبله الحقيقي . ويبدو جب ، مثل ماكدونلد ، مطمئناً اطمئناناً كاملاً لفكرة الشرق الموحد المتناغم ، الذي لا يمكن لظروفه الوجودية أن تقلّص بسهولة إلى العرق أو النظرية العرقية ؛ وينفيه الحازم لجدوى التعميم العرقي يرقى جب فوق أعظم ما كان يستحق الشجب في أعمال الأجيال السابقة من المستشرقين : ويمتلك جب نظرة مطابقة في أريجيتها وتعاطفها إلى كونية الاسلام وتساعده اذ ترك مجتمعات عرقية ودينية مختلفة تنعيش بسلام وديمقراطية ضمن حدود مملكته الشاسعة . وثمة نعمة نبوءة قائمة في أفراد جب للصهاينة والمارونيين المسيحيين عن بقية المجتمعات العرقية في العالم الاسلامي ، بسبب عجزهم عن قبول التعايش (٩٤) .

بيد أن لباب منظومة جب هو أن الاسلام ، ربما لأنه في نهاية المطاف يمثل انشغال الشرقي

الحصري لا بالطبيعة بل باللامرئي ، ذو أسبقية وسيادة نهائيتين على الحياة كلها في الشرق الاسلامي . والاسلام ، بالنسبة لجِب ، هو الاسلام السني ، هو أيضاً مجتمع المؤمنين ، هو الحياة ، والوحدة ، والوضوح ، والقيم . وهو القانون والنظام كذلك ، بالرغم مما يقوم به أصحاب الجهاد والمعرضون الشيوعيون من تخريب مقيت . وفي صفحة تلو صفحة من نثر جب في الاسلام إلى أين ؟ نكتشف أن المصارف التجارية الجديدة في مصر وسورية هي من حقائق الاسلام أو مبادرة اسلامية ؛ وأن المدارس ونسبة التعلم المتزايد حقائق إسلامية ، أيضاً . كما هي الصحافة ، والغربنة ، والجمعيات الفكرية . ولا يتحدث جب في أي موضع عن الاستعمار الأوروبي حين يناقش تصاعد القومية و « سمومها » . ولا يحظر ببال جب أبداً أن تاريخ الاسلام الحديث قد يكون أكثر قابلية للفهم لمقاومته ، السياسية وغير السياسية ، للاستعمار ، تماماً كما يبدو له في نهاية المطاف لا علائقياً أن يلاحظ كون الحكومات « الاسلامية » التي يدرسها جمهورية أو اقطاعية أو ملكية .

فالاسلام ، بالنسبة لجِب ، هو نوع من البنية الفوقية المهددة من قبل كلا السياسة (القومية ، التحريض الشيوعي ، الغربنة) والمحاولات الاسلامية الخطرة للعبث بسيادتها واستقلاليتها الفكرية . لاحظ ، في المقطع التالي ، كيف تُجعل كلمة الدين ومقارباتها تلون هجة نثر جب ، إلى درجة أننا نشعر بالاستياء اللائق إزاء الضغوط التافهة التي توجه إلى الاسلام :

« الاسلام ، ديناً ، لم يفقد إلا القليل من قوته ؛ لكن الاسلام ، من حيث هو الحكم الفصل في < شؤون > الحياة الاجتماعية [في العالم الحديث] ، يزاح عن عرشه الآن ، إذ أن قوى جديدة إلى جانبه ، أوفوقه ، تمارس سلطة هي أحياناً مناقضة لتقاليده وقواعده الاجتماعية ، لكنها مع ذلك تشق طريقها عنوة . وما حدث هو التالي ، لكي نضع الموقف في اطاره الأكثر بساطة . حتى عهد قريب لم يكن أمام المواطن والمربي المسلم العادي اهتمامات أو وظائف أدائية سياسية ، كما لم يكن في متناوله بسهولة مادة كتابية عدا المادة الدينية ، ولم يكن له أعياد أو حياة مجتمعية سوى ما يتصل منها بالدين ، ولم ير شيئاً أو لم ير سوى القليل فقط ، من العالم الخارجي إلا من خلال عدسات دينية . ونتيجة ، فقد كان الدين يعني بالنسبة له كل شيء . أما الآن ، فإن اهتماماته ، خصوصاً في الدول المتقدمة ، قد اتسعت ولم تعد نشاطاته محدودة بالدين . فثمة أسئلة سياسية تقحم عليه ، وهو يقرأ أو يُقرأ له ، كمية كبيرة من المقالات في موضوعات شتى لا علاقة لها بالدين ، موضوعات قد لا تناقش فيها وجهة النظر الدينية إطلاقاً ، ويؤمن أن الحكم النهائي فيها ينبع من مبادئ مختلفة تماماً [تأكيد العبارة إضافي] » (٩٥) .

ينبغي الاعتراف بأن رؤية الصورة على درجة من الصعوبة ، ما دام الاسلام ، بخلاف أي دين آخر ، هو كل شيء أو يعني كل شيء . ومن حيث هو وصف لطاهرة إنسانية ، فإن هذا الغلو ، في اعتقادي ، فريد خاص بالاستشراق . والحياة ذاتها - السياسة ، والأدب ، والطاقة ، والنشاط ، والنمو ، تطفّل على هذا الكل الشرقي الذي يستحيل تصويره (بالنسبة لانسان غربي) . بيد أن الاسلام في شكله الحديث ومن حيث هو « تنمة وعامل توازن مقابل للحضارة

الأوروبية» شيء مفيد : ذلك هو لباب مقولة جب في الاسلام الحديث . ذلك أنه « في الجانب الأرحب من التاريخ ، ما يحدث الآن بين الاسلام وأوروبا هو إعادة استيعاب الحضارة الغربية ودخلتُها ، بعد أن تبعثرت بصورة مصطنعة في عصر النهضة ، وهي الآن تعيد تأكيد وحدتها بقوة كاسحة » (٩٦) .

بخلاف ماسينيون ، الذي لم يسعَ أبداً إلى اخفاء تكهنااته الماورائية ، فإن جب عبر عن ملاحظات كهذه كما لو كانت معرفة موضوعية (وهي فُصلة آمن بأن عمل ماسينيون يفتقر إليها) . بيد أن معظم أعمال جب العامة عن الاسلام هي ، بأي المعايير تقريباً ، ماورائية ، لا لأنه يستخدم تجريدات مثل « الاسلام » كما لو كانت ذات معنى واضح ومتميز وحسب ، بل كذلك لأنه لا يتضح في عمله أبداً أين يحدث إسلام جب في الزمان والمكان المحسوسين . وإذا كان جب ، من جهة ، مقتنياً ماكدونلد ، يضع الاسلام بصورة قطعية خارج الغرب ، فانه من جهة أخرى في كثير من كتاباته ينكشف وهو « يُعيد استيعابه » في الغرب . وقد جعل مسألة الداخل - الخارج هذه على شيء من الوضوح عام ١٩٥٥ : فقد أخذ الغرب من الاسلام فقط تلك العناصر غير العلمية التي كان الاسلام قد اشتقها من الغرب أصلاً ، أما في استعارته للكثير من العلوم الاسلامية ، فإن الغرب كان يتبع القانون (الطبيعي) الذي يجعل « العلوم الطبيعية والتقنية (التكنولوجية) قابلة للانتقال دون حدود » (٩٧) . والحصيلة النهائية هي جعل الاسلام في « الفنون ، والجماليات ، والفلسفة ، والفكر الديني » ، ظاهرة من الدرجة الثانية (ما دامت هذه الأمور قد جاءت < أصلاً > من الغرب) ومجرد ناقل لعناصر ليست هي بذاتها اسلامية ، فيما يتعلق بالعلوم والتقنية (تكنولوجيا) .

ينبغي اكتشاف أي درجة من الوضوح في فكر جب عن ماهية الاسلام ضمن هذه الضوابط المفيدة الماورائية . وبالفعل فإن عمله الرئيسيين < المنشورين > في الأربعينات ، الاتجاهات الحديثة في الاسلام والمحمدية : مسح تاريخي ، يُبرزان الأمور ويغنيانها إلى درجة جيدة . وجب ، في كلا الكتابين ، يبذل أقصى ما في وسعه لمناقشة الأزمة الحاضرة في الاسلام ، مشكلاً علاقة تضاد بين كينونة الاسلام الطبيعية الجوهرية وبين المحاولات الحديثة لتعديلها . وقد كنت ذكرت سابقاً عدائية جب لتيارات التحديث في الاسلام والتزامه العنيد بالسنة الاسلامية . وقد أن يذكر تفضيل جب لكلمة المحمدية على الاسلام (إذ أنه يقول أن الاسلام يقوم في الحقيقة على فكرة التعاقب < الخلافة > الرسولي الذي يبلغ ذروته في محمد) وتأكيده أن العلم الاسلامي الأول هو الفقه الذي حل محل اللاهوت في مرحلة مبكرة . والعجيب في هذه التقارير أنها تأكيدات تصدر حول الاسلام لا بناء على أدلة داخلية في الاسلام بل على منطق هو ، عمداً ، خارج الاسلام . فما من مسلم يسمي نفسه محمدياً ، أو يشعر ضرورة ، بقدر ما نعرف ، بأولوية أهمية الفقه على اللاهوت . لكن ما يفعله جب هو أن يوضع نفسه كباحث داخل تناقضات يتلمسها هو نفسه ، في تلك النقطة من « الاسلام » حيث تنشأ زحزحة وانخلاع بين العملية الخارجية الشكلية والواقعيات الداخلية » (٩٨) .

يرى المستشرق مهمته ، إذن ، أن يعبر عن الزحزحة والانخلاع وأن يقول الحقيقة ، نتيجةً ، عن الاسلام ؛ وهي حقيقة لا يستطيع الاسلام تحديداً - ما دامت تناقضاته تلجم قوى تلمس الذات فيه - أن يعبر عنها. وتزود معظم تقارير جب العامة عن الاسلام ، الاسلام بمفهومات يعجز الدين أو الثقافة ، بتحديد جب من جديد ، عن ادراكها : « إن الفلسفة الشرقية لم تقدّر أبداً حقّ القدر مفهوم العدالة الأساسي في الفلسفة اليونانية » . أما المجتمعات الشرقية فقد « كرسّت [نفسها] بشكل عام ، بعكس معظم المجتمعات الغربية ، لبناء تنظيمات اجتماعية مستقرة أكثر مما < كرسّت نفسها > لتركيب أنظمة مثالية من الفكر الفلسفي » . وتكمن نقطة الضعف الداخلية الرئيسية في الاسلام في « انهيار الترابط بين الأنظمة < أو الطرق > الدينية وبين الطبقات العليا والوسطى في المجتمع الاسلامي^(٩٩) . غير أن جب يدرك أن الاسلام لم يبق أبداً معزولاً عن بقية العالم وأنه لذلك ينبغي أن يقوم < وسط > سلسلة من الازاحات والانخلاعات الخارجية ، والنواقص ، والانقطاعات بين ذاته وبين العالم . وهكذا يقول إن الاسلام حصيلة دخول دين كلاسيكي في احتكاك لا توالدي مع الأفكار الرومانسية الغربية . وكردة فعل لهذا الهجوم ، طوّر الاسلام مدرسة من المحدثين تنكشف أفكارهم في كل مكان عن عجز مطبق ، وهي أنكار لا تلائم العالم الحديث : المهدية ، القومية ، والخلافة المبتعثة . بيد أن ردة الفعل المحافظة للحدثة لا تقل عدم ملاءمة للحدثة ، ذلك أنها انتجت نمطاً من اللدنية* العبيدة . حسناً ، إذن ، نسأل ، ما الاسلام في نهاية المطاف ، إذا لم يكن بمقدوره أن يهزم إزاحاته وانخلاعاته الداخلية أو أن يتعامل بصورة مرضية مع محيطه الخارجي ؟ ويمكن البحث عن الجواب في المقطع المركزي التالي من الاتجاهات الحديثة :

« الاسلام دين حي وحيوي ، يستهوي قلوب عشرات بل مئات من الملايين ، وعقوهم ، ووجدانهم ، واضعاً لهم سوية يعيشون بمقتضاها حياة نزاهة ، ورزانة ، وتقوى لله . ليس الاسلام هو التحجر ، بل صياغاته السنية ، ولاهوته المطرد المنتظم ، وتبريراته الاجتماعية . وهنا تكمن الانخلاعات ، وتشعر بعدم الرضى نسبة كبيرة من معتقيه الأكثر علماً وذكاءً ، وتبرز أخطار المستقبل بصورتها الأجل . ليس ثمة من دين يستطيع مقاومة التفتت والانهيار إذا كان ثمة هوة مستديمة بين المطالب التي يفرضها على ارادة أتباعه واستمالاته لعقوهم . وأن كون مشكلة الاراحة والانخلاع لم تبرز بعد بالنسبة للغالبية العظمى من المسلمين ليسوع رفض العلماء أن يدفعوا الى الإجراءات المتعجلة التي يصفها المحدثون ، بيد أن انتشار الحدثة بشكل تحذيرياً بأن إعادة الصياغة لا يمكن أن تؤجل الى ما لا نهاية .

وفي محاولتنا لتحديد أصول هذا التحجر لصيغ الاسلام وأسبابه ، فقد نعثر أيضاً على دليل يضيء جواب السؤال الذي يطرحه المحدثون ، والذي أخفقوا حتى الآن في حله - أي ، السؤال عن الطريقة التي يمكن بها إعادة صياغة المبادئ الأساسية للاسلام دون المساس بعناصرها الجوهرية^(١٠٠) .

* المناهضة للالكية ، نسبة إلى جماعة عمالية حطمت الماكينات في المصانع أوائل القرن التاسع عشر ، حرصاً على الأيدي العاملة .

والجزء الأخير من هذا المقطع مألوف بما يكفي : فهو يقترح المقدرة الاستشرافية التقليدية الآن على إعادة بناء الشرق وإعادة صياغته ، في ضوء عجز الشرق عن أن يقوم بذلك لنفسه . فإسلام جب ، إذن ، كائن ، جزئياً ، أمام الإسلام كما يمارس ، ويُدرّس ويوعظه في الشرق . بيد أن هذا الإسلام الممكن ليس مجرد اختلاق استشرافي ، غرلته أفكار المستشرق : بل إنه ليقوم على « اسلام » يستهوي - ما دام لا يقدر على الوجود بحق - مجتمعاً كاملاً من المؤمنين . ويعود السبب في أن « الاسلام » يمكن أن يوجد في صياغة استشرافية مستقبلية نوعاً ، الى كون الاسلام في الشرق مغتصباً ومنتهاكاً من قبل لغة رجال الدين ، الذين يمارسون تأثيرهم على ، ويوجهون مطالبهم إلى ، عقل المجتمع . وما دام الاسلام صامتاً في استهوائه ، فإنه آمنٌ ، أما لحظة يقوم رجال الدين بتأدية دورهم (المشروع) في إعادة صياغة الاسلام لتمكينه من دخول الحداثة ، فإن المضاعب تبدأ . وتلك المضاعب هي ، طبعاً ، الازاحة والانخلاع .

تكشف الازاحة والانخلاع في عمل جب هوية شيء أكثر دلالة وأهمية بكثير من مجرد صعوبة فكرية مزعومة داخل الاسلام . فهما يكشفان ، في اعتقادي ، عين الامتياز ، عين الأرضية التي يوضع عليها المستشرق نفسه من أجل أن يكتب عن الاسلام ، ويشرّعه ، ويعيد صياغته . والازاحة والانخلاع أبعد ما يكونان عن تلمس عارض من تلمسات جب ، إذ أنها المعبر المعرفي إلى موضوعه ، ونتيجة ، فهما منصّة الملاحظة التي استطاع من عليها أن يقوم بمسح الاسلام ، في كتاباته كلها ، وفي كلّ من المناصب ذات النفوذ التي شغلها . ولقد وقف جب ، وكتب ، وأعاد الصياغة ، فيما بين استهواء الاسلام الصامت لمجتمع موحد متناغم من المؤمنين السنيين وبين افصاح لفظي محض عن الاسلام من قبل سلك مضلل من الناشطين السياسيين، والكتاب الاداريين اليائسين والمصلحين الانتهازيين . وقد قالت كتابات جب إما ما لم يكن الاسلام قادراً على قوله أو ما امتنع رجال الدين فيه عن قوله . وكان ما كتبه جب ، بمعنى ما ، يسبق الاسلام زمانياً ويتقدمه ، من حيث أنه آمن باحتمال أن يصبح الاسلام قادراً ، في زمن مستقبل ما ، على قول ما يعجز عن قوله الآن . لكن كتابات جب عن الاسلام ، بمعنى آخر هام سبقت الاسلام وكانت قبله من حيث هو ، ديناً ، جسد ، متناسق متماسك من المعتقدات « الحية » إذ أن كتاباته استطاعت أن تقبض على « الاسلام » كاستهواء صامت وجهه إلى المسلمين قبل أن تصبح عقيدتهم موضوعاً للمحاجة ، أو الممارسة أو المناظرة ، الدنيوية .

يخفف من التناقض في عمل جب ، إلى حد ما - وتناقض أن يتحدث المرء عن « الاسلام » بوصفه لا ما يقوله عنه معتنقوه من رجال الدين ، ولا ما كان يقوله عنه أتباعه من العامة ، لو كانوا قادرين على ذلك - الموقف الماورائي < الميتافيزيقي > الذي يحكم عمله ، ويحكم ، بالفعل ، تاريخ الاستشراق الحديث الذي ورثه من خلال أئمة مثل ماكدونلد . فالشرق والاسلام يمتلكان غطاً من المقام زاه حقيقياً، مقلصاً ظاهرياً < فينومينولوجياً > يضعهما خارج متناول أي بشر سوى الخبير الغربي . ومنذ بداية التكهن الغربي حول الشرق ، كان الشيء الوحيد الذي يعجز الشرق عن فعله هو أن يمثل نفسه . ولم تكن الأدلة المتعلقة بالشرق مصداقية الا بعد أن تمر عبر

النار المثقبة في عمل المستشرق وتكتسب الصلابة منها . وتزعم أعمال جب الكاملة لنفسها أن موضوعها هو الاسلام (أو المحمدية) كما هو وكما يمكن أن يكون ، في الوقت نفسه . وبحول الجوهر والطاقة الكامنة ماورائياً - وماورائياً فقط - إلى شيء واحد . ذلك أن موقفاً ماورائياً وحسب يستطيع أن ينتج أمثال مقالات جب المشهورة « بنية الفكر الديني في الاسلام » أو « تفسير للتاريخ الاسلامي » دون أن يزعجه أبداً التمييز الذي يقيمه جب في نقده لماسينيون بين المعرفة الموضوعية والذاتية^(١٠١) . فالتقاريرات < الصادرة > حول الاسلام تُطرح بثقة ورصانة ساجية هما بحق أولمبيتان . وليس ثمة من إزاحة وانخلاع ، أو من احساس بالانقطاع بين الصفحة لدى جب وبين الظاهرة التي تصفها < الصفحة > إذ أن كلا منها ، في عرف جب ، قابلة ، في النهاية ، للتقليص إلى الأخرى . وبهذه الصفة ، فإن « الاسلام » ووصف جب له ذوا عطالة استطرادية هادئة بينهما عنصر مشترك هو صفحة هذا الباحث الانكليزي المرتبة .

انني لأنسب قدراً كبيراً من الأهمية والدلالة لمظهر صفحة المستشرق ، كشيء مطبوع ، وللنموذج المتوى لها . وقد تحدثت في هذا الكتاب عن موسوعة ديربيلو الأبجدية ، والأوراق العملاقة لـ وصف مصر ، ودفتر ملحوظات رينان المختبر - المتحف ، ومواضع الحذف والأحداث الفخرية في كتاب لين المصريون المعاصرون ، ومقتطفات ساسي الاختيارية ، وهكذا . وهذه الصفحات علامات لشرق ما ، ولششرق ما ، مقدّمين إلى القارئ . وتمتلك هذه الصفحات ترتيباً يدرك القارئ به لا « الشرق » فقط ، بل المستشرق < أيضاً > ، خبيراً مؤولاً ، وعارضاً ، وشخصية ، ووسيطاً ، وممثلاً ، وقائماً بالتمثيل . وبطريقة استثنائية ، فإن جب وماسينيون انتجا صفحاتاً تختصر تاريخ الكتابة الاستشرافية في الغرب كما تجسّد ذلك التاريخ في أسلوب متنوع أجناسي مسيحي وتضاريسي ، قلّص في النهاية إلى توحدية بحثية تقوم على الكتاب ذي الموضوع المستقل الواحد . العينة الشرقية ؛ الافراط الشرقي ؛ الوحدة المعجمانية الشرقية ؛ السلسلة الشرقية ؛ المثال الجامع الشرقي : هذه جميعاً أخضعت في عمل جب وماسينيون لسلطة النثر الخطية < الأفقية > للتحليل الاستطرادي ، مقدمة في مقالة ، أو مقال قصير ، أو كتاب بحثي . وفي زمنها ، من نهاية الحرب العالمية الأولى إلى أوائل الستينات ، تحولت أشكال رئيسية ثلاثة من أشكال الكتابة الاستشرافية تحولاً جذرياً : الموسوعة ، والمختارات ، والسجل الشخصي . فقد أعيد توزيع سلطتها المرجعية ، أو نثرت ، أو شتّتت وتفتّتت : إلى لجنة من الخبراء (دائرة المعارف الاسلامية ، تاريخ كمبريدج للاسلام) ، إلى مستوى أدنى من الخدمة (تعليم اللغة على مستوى بدئي ، الذي يُعدّ المرء لا للدبلوماسية كما كانت الحال مع مقتطفات ساسي ، بل لدراسة علم الاجتماع ، والاقتصاد ، أو التاريخ) ، إلى عالم الكشف المثير المرتبط بالشخصيات أو الحكومات أكثر من ارتباطه بالمعرفة - ولورنس هو المثل الواضح على ذلك) . إن جب بنثره المهمل بهدوء لكن التتابعي العميق ، وماسينيون ببراعة فنان ما من إشارة ، في عرفه ، مغرقة في الافراط ما دامت تحكمها موهبة تأويلية ذات شذوذية سلوكية ، قد وصلا معاً بالسلطة المرجعية المسكونية ، جوهرياً ، للاستشراق الأوروبي إلى أقصى درجة كان بوسعها أن تصلها .

وبعدهما ، كان الواقع الجديد - الأسلوب الجديد المتخصص - بصورة عريضة ، أنجلو-أميركي ، وكان بصورة أكثر تحديداً ، المختص الأميركي بالعلوم الاجتماعية . وفي هذا الواقع الجديد قُطِع الاستشراق القديم إلى أجزاء عديدة ، غير أنها جميعاً كانت تخدم المذاهب الاستشراقية التقليدية .

٤

المرحلة الأخيرة

منذ الحرب العالمية الثانية ، وبشكل أكثر بروزاً بعد كل من الحروب العربية - الاسرائيلية ، أصبح المسلم العربي شخصية في الثقافة الشعبية الأميركية ، كما أن العربي أصبح يولى اهتماماً جاداً < عميقاً > في العالم الجامعي ، وعالم مخططي السياسة ، وعالم الأعمال . ويرمز هذا الى تغير رئيسي في التشخص العالمي للقوى .فرنسا وبريطانيا لم تعودا تحتلان المسرح المركزي في السياسة الدولية ، بل أزاحتها السيادة (الامبراطورية) الأميركية عن محلها . وتربط الآن شبكة هائلة من المصالح جميع أجزاء العالم المستعمر سابقاً بالولايات المتحدة ، في الوقت الذي يقوم فيه تكاثر التخصصات الفرعية الجامعية بالفصل بين جميع الفروع فقه اللغوية والتي قامت على قاعدة أوروبية ، كالاستشراق (مع أنه يقوم أيضاً بالربط بينها) . ويدّعي الخبير الاقليمي ، كما يسمى الآن ، المعرفة الخابرة المناطقية التي توضع في خدمة الحكومات أو < دوائر > الأعمال أو كليهما . وقد انحلت المعرفة الضخمة شبه المادية المختزنة في حويلات الاستشراق الأوروبي الحديث - كما سجلها ، مثلاً ، جُول مول في سجله - الأساس للحقل في القرن التاسع عشر - وأعيد اصدارها في أشكال جديدة . وتهوّم في الثقافة الآن تشكيلة واسعة من التمثيلات الهجينة للشرق . اليابان ، الهند الصينية ، الصين ، الهند ، الباكستان : إن تمثيلاتها < جميعاً > كانت ، وما تزال ، ذات مضاعفات واسعة ، ولقد نوقشت < هذه المضاعفات > في مواضيع كثيرة ولأسباب واضحة . وللإسلام والعرب ، أيضاً ، تمثيلاتها التي سنعالجها هنا كما تحدث في ذلك الإلحاح المتشدد ، - إنما المتناسق تناسقاً قوياً وعقائدياً - وهو الإلحاح قلّ ما يناقش ، الذي ورّع الاستشراق الأوروبي التقليدي نفسه إليه في الولايات المتحدة .

١ - الصورة الشعبية وتمثيلات العلوم الاجتماعية . فيما يلي بضعة أمثلة على الطريقة التي كثيراً ما يُمثّل بها العربي اليوم . لاحظ الى أي درجة من الفورية يبدو العربي قادراً على إفساح المجال لاستيعاب التحولات والتقليصات - وجميعها من غط ، ببساطة ، متحيز - التي يُحشّر فيها باستمرار . كان الزيّ < المخصص > لحفل لم الشمل في جامعة برنستن عام

١٩٦٧ قد صمم قبل حرب حزيران . وكان يُنتوى للمتخلل الأساسي - إذ أنه سيكون خطأ أن بوصف الزي بأكثر من كونه إيجائياً بصورة خام - أن يكون عربياً : ثوب ، ولباس رأس ، وصندل . وبعد الحرب مباشرة ، حين أصبح واضحاً أن المتخلل العربي سيكون أمراً مخرجاً ، صدر مرسوم بتغيير الخطط الموضوعية للـم الشمل . < وقضت الخطة الجديدة > بأن يسير الخريجون المحتفى بهم ، وهم يرتدون الزي كما كان مقررأ في الأصل ، في موكبٍ رافعين أيديهم فوق رؤوسهم بحركة تعبر عن الهزيمة القانطة . وكان هذا هو ما صاره العربي . وكان المجال والمدى اللذان أعطيا له يقتصران على الانتقال من نموذج منمطٍ مرسوم بخطوط عامة شاحبة كبدوي رُحّل راكبٍ جمل إلى صورة كاريكاتيرية مقبولة كتجسيد لانعدام الكفاءة وللهزيمة الهينة .

بيد أن العربي ظهر بعد حرب ١٩٧٣ في كل مكان شيئاً أبعد تهديداً وأشد خطراً . وبرزت بانتظام رسوم ورقية تصور شيخاً عربياً يقف وراء مضخة للبنزين . لكن هؤلاء العرب كانوا بجلاء « ساميين » : وكانت أنوفهم المعقوفة بحدة ، والنظرات الشذراء الخبيثة المُشربنة على وجوههم تذكيراً واضحاً (لجمهور غير سامي في معظمه) بأن « الساميين » كانوا يقبعون تحت كل مشكلات « نا » ومصاعب « نا » التي كانت في هذه الحالة بشكل رئيسي النقص في البنزين . وتمّ انتقال عداءٍ للسامية شعبي من هدف يهودي إلى آخر عربي بسلاسة ، إذ أن الشخصية كانت ، جوهرياً ، نفسها .

وهكذا ، فإذا كان العربي يحتل مكاناً يكفي لجذب الانتباه ، فانه يحتله كقيمة سلبية . فهو يعاين كمخربٌ لوجود اسرائيل والغرب ، أو في نظرة أخرى للشيء ذاته ، كعقبة أمكن تجاوزها لخلق اسرائيل عام ١٩٤٨ . وإذا كان هذا العربي ذا تاريخ < على الاطلاق > ، فان تاريخه جزء من التاريخ الممنوح له (أو المستلب منه ، فالفرق ضئيل) من قبل التراث الاستشراقي و ، في مرحلة تالية ، التراث الصهيوني . لقد عونت فلسطين - من قبل لامارتين والصهاينة الأوائل على حد سواء - صحراء خالية تنتظر التفجر بالازدهار ، وكان يفترض أن القلة من السكان الذين كانوا فيها رُحّل لا وزن لهم ولا حق فعلياً في الأرض وأنهم ، لذلك ، دون واقع ثقافي أو قومي . وهكذا فان العربي يُتصور الآن ظلّاً يطارد اليهودي . وفي ذلك الظل - ما دام العرب واليهود ساميين شرقيين - يمكن أن يوضع كل ما يحسه الغربي من ريبة تقليدية كامنة بازاء الشرقي . ذلك أن يهودي أوروبا في المرحلة السابقة على النازية قد انشعب : وما لدينا الآن هما بطل يهودي ، مُبتنى من مذهب تبدي ، أعيد بناؤه ، للمستشرق - المغامر - الرائد (بيرتن ، لين ، رينان) وظله المنسل ، المخيف بشكل غامض مبهم ؛ الشرقي العربي . ويقيّد العربي ، وقد عزل عن كل شيء عدا الماضي الذي خلّفته له المماحكات الاستشراقية ، الى مصير يسمّره ويحكم عليه بسلسلة من ردود الفعل التي تلقى عقابها بين فترة وأخرى على يد ما تعطيه بربرة توكمات الاسم اللاهوتي « سيف اسرائيل الرهيب الباتر » .

وإلى جانب عداوته للصهيونية ، فإن العربي مزوّد بالنفط . وتلك خصيصة سلبية أخرى . إذ أن غالبية المصادر المقدمة عن النفط العربي تساوي بين المقاطعة النفطية في ١٩٧٣ - ١٩٧٤ (التي أفادت منها رئيسياً شركات النفط الغربية ونخبة عربية حاكمة صغيرة) وبين غياب أي مؤهلات أخلاقية عربية لامتلاك مثل هذا الاحتياطي النفطي الهائل . والسؤال الذي يطرح في الأعم الأغلب ، دون أي من التحسينات الاستبدالية اللبقة المعتادة ، هو لماذا يمتلك بشر كهؤلاء العرب حق إبقاء العالم المتطور (الحر ، الديمقراطي ، الأخلاقي) مهدداً ؟ ومن أسئلة كهذه ينبع الاقتراح المتكرر بأن تقوم قوات الجيش البحرية < الأميركية > بغزو حقول النفط العربية .

في الأفلام والتلفاز يرتبط العربي إما بالفسق أو بالغدر والخديعة المتعطشة للدم . ويظهر متحلاً ، ذا طاقة جنسية مفرطة ، قديراً ، دون شك ، على المكيدة البارة المراوغة لكنه ، جوهرياً ، سادي ، خوّن ، منحط ، تاجر رقيق ، راكب جمال ، صرّاف ، وغد متعّد الظلال : هذه بعض الأدوار التقليدية للعربي في السينما . وكثيراً ما يُرى العربي القائد (للمصوص المغبرين ، والقراصنة ، والعصاة « من السكان الأصليين ») يجزجر في وجه البطل الغربي المأسور والفتاة الشقراء (وكلاهما مفعم بالصحة والعافية) ، « رجالي سيقتلونكما ، لكنهم - يحبون أن يتسلوا أولاً » ، وينظر نظرة تنقّط خبثاً وشبقاً فيما يتكلم : وهذا حط شائع من قدر < شخصية > شيخ فالتينو . وفي أشرطة الأخبار ، أو أشرطة الأخبار المصورة ، يظهر العرب دائماً بأعداد ضخمة . لا فردية ، لا خصائص أو تجارب شخصية . وتمثل معظم الصور الهيجان والبؤس الجماعيين ، أو الاشارات والحركات اللاعقلانية (والشاذة حتى اليأس ، بالتالي) . وخلف هذه الصور جميعاً يترّص خطر الجهاد المهدد . والعاقبة : الخوف من أن المسلمين (أو العرب) سوف يحتلون العالم .

تنشر الكتب والمقالات بانتظام عن الاسلام والعرب ، دون أن تمثل تغيراً اطلاقاً بالقياس إلى المماحكات الزعاف التي سادت القرون الوسطى وعصر النهضة . ولا يصدق على أية مجموعة عرقية أو دينية سوى العرب أن أي شيء يمكن عملياً أن يقال أو يكتب عنها دون تحد أو احتجاج . لقد قال دليل المساقات لعام ١٩٧٥ ، الذي وضعه طلاب الاجازة في كلية كولومبيا ، عن برنامج اللغة العربية ان كل لفظة من لفظتين في اللغة ذات علاقة ما بالعنف . وان العقل العربي كما « ينعكس » في اللغة تبجّحي دون انقطاع . وبلغت مقالة قريبة العهد كتبها إيميت تيرل في مجلة هاربر درجة أعلى من القذف والتجريح والعنصرية العرقية ، إذ طرحت منظومة تقول إن العرب أساساً قتلّة وأن العنف والخديعة محمولان في المورثات العربية^(١٠٢) . ويكشف مسح دراسي بعنوان العرب في الكتب الدراسية الأميركية معلومات خاطئة الى الحد الأقصى من الادهاش ، أو بالحرى ، تمثيلات على درجة قصوى من الفظاظة ، لمجموعة عرقية - دينية . إذ يؤكد أحد هذه الكتب « أن القلة من أهل هذه المنطقة < العربية > يعرفون أن ثمة طريقة أفضل للحياة » ، ثم يتابع سائلاً ببراءة سلاية ، « ما

الذي يربط بين شعوب الشرق الأوسط ؟ » والجواب ، المعطى دون تردد ، هو « أن الرباط النهائي هو عداية العرب - وكرههم - لليهود ولأمة الاسرائيلية » . وجنباً إلى جنب مع مثل هذه المادة ، ثمة ما يلي ، في كتاب آخر ، عن الاسلام : « بدأ الدين الاسلامي ، المسمى الاسلام ، في القرن السابع . وقد بدأه رجل أعمال ثري من شبه الجزيرة العربية يدعى محمد . وقد ادعى أنه نبي . ووجد أتباعاً بين العرب الآخرين . وأخبرهم بأنهم اختبروا لكي يحكموا العالم » . وتتلو هذه النتفة من المعرفة نتفة أخرى مثلها في دقتها : « بعد موت محمد بقليل ، سُجِّلَت تعاليمه في كتاب يدعى القرآن . وصار الكتاب المقدس للاسلام » (١٣) .

هذه الأفكار الخام تتلقى الدعم ، لا النقض ، من قبل الجامعي الذي يتجهن دراسة الشرق الأدنى العربي . (جدير بالملاحظة ، بالمناسبة ، أن الحدث الذي أشرت اليه في برنستن تم في جامعة تفاخر بدائرتها لدراسات الشرق الأدنى التي تأسست عام ١٩٢٧ ، وهي أقدم الدوائر المماثلة في البلاد) . خذ مثلاً < على هذا > التقرير الذي أنتجه عام ١٩٦٧ مورويبرغر ، وهو أستاذ لعلم الاجتماع ودراسات الشرق الأدنى في برنستن ، بتوصية من وزارة الصحة ، والتعليم ، والضمان الاجتماعي < الأميركية > ، وكان بيرغر يومها رئيس رابطة دراسات الشرق الأوسط (ردشأ) وهي الرابطة المهنية ، التي تأسست عام ١٩٦٧ ، لباحثين معنيين بجميع جوانب الشرق الأدنى ، « بصورة رئيسية منذ ظهور الاسلام ، ومن وجهة نظر فروع المعرفة في العلوم الاجتماعية والانسانية » (١٤) . وقد أعطى بيرغر لدراسته العنوان التالي : « دراسات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا : التطورات والحاجات » ، ونشرها في العدد الثاني من نشرة ردشأ . وبعد أن قام بمسح للأهمية الاستراتيجية ، والاقتصادية ، والسياسية للمنطقة بالنسبة للولايات المتحدة ، وبعد أن أقر المشروعات المختلفة للحكومات الأميركية وللمؤسسات الخاصة لدعم برامج الجامعات - قانون التعليم المرتبط بالدفاع القومي لعام ١٩٥٨ (وهو مبادرة أوحى بها بشكل مباشر اطلاق القمر الروسي سبوتنيك) ، وتأسيس الروابط بين مجلس الأبحاث في العلوم الاجتماعية وبين دراسات الشرق الأوسط ، الخ - توصل بيرغر إلى الاستنتاج التالي :

« إن منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا الحديثة ليست مركزاً للإنجازات الثقافية العظيمة ، ولا يحتمل أن تغدو كذلك في المستقبل القريب . ومن ثَمَّ فإن دراسة هذه المنطقة ولغاتها لا تكوّن المكافأة < المرجوة > منها بذاتها ، فيما يتعلق بالثقافة الحديثة .

ومنطقتنا ليست مركزاً لقوة سياسية عظيمة ولا تمتلك الطاقة الكامنة لتغدو مركزاً كهذا والشرق الأوسط (والى حد أقل شمال أفريقيا) ما برح يتراجع في أهميته السياسية المباشرة للولايات المتحدة (حتى على صعيد القيمة النابعة من « العنوان الرئيسي » في الصحف ، أو على صعيد القيمة الازعاجية) بالمقارنة مع أفريقيا ، وأميركا اللاتينية ، والشرق الأقصى .

..... وهكذا فإن الشرق الأوسط المعاصر لا يمتلك إلا في صورة مصغرة غمط الخصائص التي تبدو مهمة لاجتذاب الاهتمام البحثي . ولا يضائل هذا من سريرية دراسة المنطقة أو قيمتها الفكرية أو من الجودة النوعية لعمل الباحثين عليها . لكنه يضع حدوداً ، ينبغي أن نكون مدركين لها ، لمقدرة < هذا > الحقل على النمو من حيث أعداد الذين يدرسونه ويدرسونه « (١٠٥) .

كنبوءة ، هذا كلام يتسثر الشفقة ، طبعاً ؛ وما يجعله على درجة أكبر من ضالة التوفيق هو أن بيرغر قد كلّف باعداد التقرير لا لأنه كان خبيراً بشؤون الشرق الأدنى الحديث وحسب ، بل لأنه كان يتوقع منه أيضاً - كما هو جليّ من خاتمة التقرير - أن يكون في وضع جيد للتكهن بمستقبل < الشرق > ، ومستقبل السياسة . ولم يكن اخفاقه في رؤية كون الشرق الأوسط ذا أهمية سياسية عظيمة وكونه ، من حيث الطاقة الكامنة ، ذا قوة سياسية عظيمة ، ضلّالاً للمحاكمة عارضاً ، في اعتقادي . فكلّا الخطأين الرئيسيين في عمل بيرغر ينبع من المقطعين الأول والأخير ، اللذين ينحدران في نسبهما من تاريخ الاستشراق كما ما برحنا ندرسه . إذ أن في ما يقوله بيرغر عن غياب أي انجازات ثقافية عظيمة ، وفي ما يستنتجه حول الدراسة المستقبلية - وهو أن الشرق الأوسط لا يجذب الاهتمام البحثي بسبب من نقاط ضعفه الداخلية المبينة فيه - نسخاً يكاد يكون كامل الدقة للرأي الاستشراقي الشرابي بأن الساميين لم ينتجوا أبداً ثقافة عظيمة وأن العالم السامي ، كما قال رينان مراراً - كان من الفقر بحيث أنه عجز دائماً عن اجتذاب الاهتمام العالمي . وعلاوةً ، فإن بيرغر ، باصداره هذه الأحكام التي احتفت بها الأجيال ، وبكونه أعمى عما هو مائل أمام عينيه - فبعد كل حساب ، لم يكن بيرغر يكتب قبل خمسين عاماً ، بل في زمن كانت الولايات المتحدة فيه تستورد ، فعلاً ، حوالي ١٠ بالمئة من نفطها من الشرق الأوسط ، وكانت فيه استثماراتها الاستراتيجية والاقتصادية في المنطقة هائلة بما يفوق التصور - كان يقوم بضمان مركزية موقعه الخاص كمستشرق . ذلك أن ما يقوله بالفعل هو أن الشرق الأوسط ، في غياب رجال من مثله ، سوف يهمل ؛ وأن هذا المكان ، من دون دوره التوسطي التفسيري ، لن يفهم ، جزئياً لأن القليل مما هو موجود وجدري بالفهم شاذ غريب إلى حد كبير ، وجزئياً لأن المستشرق وحده قادر على تفسير الشرق ، ما دام الشرق عاجزاً جذرياً عن تفسير نفسه .

لم يكن بيرغر مستشرقاً كلاسيكياً حين كتب (لم يكن وليس) بقدر ما كان عالم اجتماع محترفاً ؛ غير أن هذه الحقيقة لا تقلّل من مقدار دينه للاستشراق ولأفكار الاستشراق . وبين هذه الأفكار ثمة المقت الغريزي والتحقير ، اللذان أعطيا شرعية خاصة ، للمادة التي تشكل أساس دراسته . وهما من القوة لدى بيرغر بحيث أنهما يعميان الوقائع الماثلة أمام عينيه . وما هو باهر إلى درجة أكبر هو أنها يلغيان ضرورة أن يسأل نفسه لماذا يبدو له أن يوصي بأن يكرّس أي إنسان نفسه ، كما يفعل هو ، لدراسة ثقافة الشرق الأوسط اذا كان هذا الشرق « ليس مركزاً للانجازات الثقافية العظيمة » . إن الباحثين - أكثر من الأطباء ، مثلاً -

يدرسون ما يودون وما يثير اهتمامهم . وما من شيء سوى حسن مغاللة لروح الثقافي يدفع بحث إلى دراسة ما لا يحمل فكرة ضيقة عنه . ومع ذلك فإن مثل هذا حسن المالح هو بالضبط ما رعاه الاستشراق وثمنا . لأن الثقافة عامة وضعت المستشرق لأجيال على حواجز اندفاع حيث واجه الشرق في عمله المحترف . واجه بربريته ، وشذوذيته ، وصعوبة مراسه . وبقيده بعيداً مهدداً باسم الغرب ولمصلحته .

بما أذكر بيرغر مثلاً على الموقف الجامعي من الشرق الاسلامي ، مثلاً على الطريقة التي يمكن بها لمطور متفقه أن يعزز الكاريكاتيرات التي تروّجها الثقافة الشعبية . غير أن بيرغر يمثل كذلك التحول الأكثر جريئاً الآن في الاستشراق : تحوله من فرع فقه لغوي جوهرياً ، ومن ادراك عام غائم للشرق ، الى تخصص من تخصصات العلوم الاجتماعية . فلم يعد المستشرق يحاول أن يتقن أولاً لغات الشرق المنطوية ، بل أنه يبدأ بدلاً من ذلك كعالم اجتماعي مدرب ثم « يطبق » علمه على الشرق ، أو على أي مكان آخر . وهذا هو الاسهام الأميركي تحديداً في تاريخ الاستشراق ، ويمكن التأريخ له ، بصورة تقريبية ، بالمرحلة التالية مباشرة للحرب العالمية الثانية ، عندما وجدت الولايات المتحدة نفسها في الموقع الذي كانت بريطانيا وفرنسا قد أخليتاه منذ عهد قريب . ولقد كانت التجربة الأميركية للشرق قبل تلك اللحظة الاستثنائية محدودة . كان عزوليون ثقافيون مثل ملفل على اهتمام بالشرق ، كما زاره كتاب كلبون مثل مارك توين وكتبوا عنه ؛ وأبصر التجاوزيون الأميركيون وشائج بين الفكر الهندي وفكرهم ؛ وقام بضعة دارسين للاهوت والكتاب المقدس بدراسة اللغات الكتابية الشرقية ؛ كما حدث ، بين آن وأن ، مواجهات دبلوماسية وعسكرية مع القراصنة البرابرة وأمثالهم ؛ وتوجهت حملة بحرية نادرة إلى الشرق الأقصى ؛ وتوجه ، طبعاً ، المشرون الحاضرون دائماً إلى الشرق . لكننا لم يكن ثمة تراث عريق للاستشراق ، باستثمارات جذرية فيه . ولذلك فإن المعرفة بالشرق في الولايات المتحدة لم تمرّ أبداً عبر العمليات المصّفية ، المفصّحة ، المُستَبَيِّبة التي كانت بدايتها في دراسة فقه اللغة ، والتي مُررت عبرها في أوروبا . وعلاوة ، فإن الاستثمار التخيلي لم يحدث أبداً كذلك ، ربما لأن الحدود الأميركية ، الحدود التي كانت هم فعلاً ، كانت الحدود باتجاه الغرب . فقد أصبح الشرق اذن ، بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة ، لا مسألة شاملة عريضة كما كان قد تمثل في أوروبا لقرون ، بل مسألة ادارية ، قضية للمعالجة السياسية . ثم دخل العالم الاجتماعي والخير الجديد ، اللذان ألقى على عاتقهما الضيقين نوعاً عبء < وشاح > الاستشراق . وقد قاما بدورهما ، كما سنرى ، بادخال تغيرات عليه جعلته يكاد يكون عصياً على التميز . لكن المستشرق الجديد ، على أية حال ، ورث مواقف العدائية الثقافية واحتفظ بها .

إن أحد الجوانب الباهرة لاهتمام العلوم الاجتماعية الأميركية بالشرق هو تجنبه المطلق للأدب . فبوسعك أن تقرأ أكداً من الكتابة الخيرة عن الشرق الأدنى دون أن تلقى إشارة

واحدة إلى الأدب . ذلك أن ما يبدو أكثر أهمية بكثير في عرف الخبير المناطقي هي « الحقائق » ، التي ربما كان النص الأدبي يشكل قلقاً لها . والحصيلة الصافية لهذا الاسقاط الاستثنائي في الوعي الأميركي الحديث للشرق العربي أو الاسلامي هي إبقاء المنطقة وسكانها خصاصةً تصورياً ، مقلّصين إلى « مواقف » ، و « اتجاهات » ، و « احصائيات » : وباقتضاب ، لا مؤنسين < مجردين عن الانسانية > . وما دام الشاعر أو الروائي العربي - وثمة الكثيرون منهم - يكتب عن تجاربه ، وقيمه ، وانسانيته (مهما يكن ذلك غريباً) ، فانه في الواقع الفعلي يمزق مختلف الأنساق (الصور ، والشعيرات ، والتجريدات) التي يمثل عن طريقها الشرق . فالنص الأدبي يتحدث ، مباشرة نوعاً ، عن واقع حي ؛ ومصدر قوته لا كونه عربياً ، أو فرنسياً ، أو انكليزياً ؛ بل إن قوته لتكمن في قوة الكلمات وحيويتها ، الكلمات التي تدفع المعبودات من بين أذرع المستشرقين ، لنستخدم استعارة فلوير في إغواءات القديس انطوان بصورة مركبة ، وتجعلها تطرح أولئك الأطفال المشلولين العظام - وهم أفكار المستشرقين عن الشرق - الذين يتظاهرون بأنهم الشرق ويريدون اقناع الآخرين بذلك .

ويمثل غياب الأدب والموقع الضعيف نسبياً لفقه اللغة في الدراسات الأميركية المعاصرة للشرق الأدنى على شذوذية سلوكية جديدة في الاستشراق ، حيث يجسد استخدامي نفسه للفظ في الواقع شذوذاً عن القياس . ذلك أنه ليس ثمة إلا القليل فيما يقوم به الآن الخبراء الجامعيون بالشرق الأدنى مما يشبه الاستشراق التقليدي من النوع الذي انتهى مع جب وماسينيون ؛ والأشياء الرئيسية التي يعاد انتاجها هي ، كما قلت ، عدائية ثقافية محددة وحس لا يقوم على فقه اللغة بقدر ما يقوم على « المعرفة الخابرة » . ومن حيث النسب ، فان الاستشراق الأميركي الحديث ينحدر من أشياء مثل مدارس الجيش اللغوية التي أسست خلال الحرب وبعدها ، واهتمام الحكومة والشركات المفاجيء بالعالم اللاعربي في مرحلة ما بعد الحرب ، والتنافس في الحرب الباردة مع الاتحاد السوفيتي ، والموقف التبشيري المترسب بازاء الشرقيين الذين بلغوا ، في عرف الغرب ، نقطة النضج للاصلاح وإعادة التربية والتعليم . والدراسة التي لا تقوم على فقه اللغة للغات الشرقية الاقتصادية مفيدة لأسباب استراتيجية أولية واضحة ، لكنها مفيدة أيضاً في اصفاء طابع من السلطة المرجعية ، بل من الغموض الساحرة ، على « الخير » الذي يبدو قادراً على التعامل مع مادة معمة إلى درجة اليأس بمهارة من الطراز الأول .

في ترتيب الأشياء النابع من العلوم الاجتماعية ، تمثل دراسة اللغة مجرد أداة لغايات اسمى ، هي بالتأكيد ليست قراءة النصوص الأدبية . ففي عام ١٩٥٨ ، مثلاً ، أصدر معهد الشرق الأوسط - وهو مؤسسة شبه حكومية أنشئت لكي ترعى وتشرف على الاهتمام البحثي بالشرق الأوسط - تقريراً عن الأبحاث الجارية . ويمهد في هذا التقرير للإسهام المسمى « الوضع الحاضر للدراسات العربية في الولايات المتحدة » (ومن الشيق أن كاتب هذا القسم أستاذ للعبرية) باقتباس رُشيمي يعلن أن « المعرفة باللغات الأجنبية لم تعد ، مثلاً ، مجالاً مقصوراً على الباحثين في العلوم الانسانية . بل أصبحت أداة عمل للمهندس ، والاقتصادي ، والعالم الاجتماعي ،

وكثير من المختصين الآخرين . ويؤكد التقرير بأكمله على أهمية اللغة العربية للمدراء التنفيذيين لشركات النفط ، والفنيين التقنيين ، وأفراد القوات العسكرية . إلا أن لباب التقرير الحق هو هذا الثلاثي من الجمل : « إن الجامعات الروسية تنتج الآن خريجين يتكلمون العربية بطلاقة . وقد أدركت روسيا أهمية استهواء البشر عن طريق عقولهم ، باستخدام لغاتهم الخاصة . والولايات المتحدة لا ينبغي أن تنتظر أكثر مما انتظرت قبل أن تطور برامج اللغات الأجنبية فيها . » وهكذا ، فإن اللغات الشرقية جزء من أهداف سياسية ما - كما كانت دائماً إلى حد بعيد وما تزال - أو جزء من جهد إعلامي دعائي مدعّم مستمر . وبكلا هذين الهدفين تصيح دراسة اللغات الشرقية أداة تبرهن أطروحة هارلند لاسول في الإعلام الدعائي ، حيث لا يهم إطلاقاً ما يكونه البشر أو ما يعتقدونه ، بل ما يمكن أن يُدفعوا إلى أن يكونوه ويعتقدوه :

« تجمع وجهة النظر الاعلامية الدعائية في الواقع بين احترام الفردية واللامبالاة بالديمقراطية الشكلية . ويصدر احترام الفردية عن اعتماد العمليات التي تتم على صعيد واسع على تأييد الكتلة الجماهيرية وعلى التجربة المدركة لمتغيرية الأفضليات الانسانية وهذا الاعتبار للأفراد ضمن الكتلة الجماهيرية لا يقوم على مذهبيات ديمقراطية تتعلق بكون الأفراد خير الحكام على مصالحهم . بل إن رجل الاعلام الدعائي الحديث ، كعالم النفس الحديث ، ليدرك أن الأفراد غالباً ما يكونون حكماً سيئين على مصالحهم ، إذ يقفزون من بديل إلى آخر دون سبب سليم أو يتشبثون بجين بشظايا صخرة طحلبية ما من صخور القرون . > ولذلك < فإن حساب إمكانية ضمان تغير دائم في العادات والقيم يشكك ما هو أكثر بكثير من مجرد تقدير أفضليات الأفراد بشكل عام . بل إنه ليعني أن نأخذ بعين الاعتبار نسيج العلاقات التي يتحرك الأفراد في شبكتها ، باحثين عن علامات للتفضيل قد لا تعكس أي تأمل وتقصد وموجهين برنامج < البحث ؟ > باتجاه حل ملائم في الواقع وبالإشارة إلى تلك التكيفات التي تتطلب فعلاً جماهيرياً ، فإن مهمة رجل الاعلام الدعائي هي اختراع رموز هدفية تؤدي وظيفة مزدوجة هي تسهيل التنبؤ وتسهيل التكيف . وينبغي أن تكون الرموز قادرة على أن تستحث القبول تلقائياً وينتج أن المثال الإداري الأعلى هو السيطرة على موقف ما لا بالفرض والاكراه ، بل بالكهانة إن رجل الاعلام الدعائي ليؤمن بداهة أن العالم مُسَبَّب كلياً ، فيما يؤمن أنه ، جزئياً فقط ، قابل للتكهن به » (١٠٧) .

ومن ثمّ ، فإن اللغة الأجنبية المكتسبة تُحوّل إلى جزء من هجوم خفي لطيف على السكان ، بالضبط كما أن دراسة منطقة أجنبية كالشرق تُحوّل إلى برنامج للسيطرة بالكهانة .

غير أن برامج كهذه ينبغي أن يكون لها دائماً قشرة براققة تزئنها ؛ وتترك > مهمة خلق هذه القشرة < عادة للباحثين ، وذوي النيات الحسنة ، والمتحمسين . والفكرة التي تشجّع هي أننا ، بدراسة الشرقيين ، أو المسلمين ، أو العرب ، نستطيع « نحن » أن نعرف شعباً آخر ، نعرف طريقة حياته وتفكيره ، وهكذا . ولهذا الغاية ، يفضل دائماً أن ندعهم يتحدثون بأنفسهم ، ويمثلون أنفسهم (رغم أن هذا الاختلاق مُتَبَطَّن بعبارة ماركس - التي يتفق معها لاسول - الموجهة إلى لويس نابليون : « إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم ، ينبغي أن يمثلوا ») ، لكننا إلى نقطة

معدة فقط ، وبطريقة خاصة . عام ١٩٧٣ ، أثناء الأيام القلقة لحرب تشرين بين العرب وإسرائيل ، استكثبت مجلة النيويورك تايمز مقالين : أحدهما يمثل الجانب الاسرائيلي والثاني الجانب العربي للنزاع . وقد عرض الجانب الاسرائيلي محامٍ اسرائيلي ، وعرض الجانب العربي سفير أميركي سابق إلى دولة عربية لم يكن قد تلقى أي تدريب رسمي في الدراسات الشرقية . ولثلا نفقز فوراً إلى الاستنتاج البسيط بأن العرب اعتُبروا عاجزين عن تمثيل أنفسهم ، يحسن بنا أن نتذكر أن كلا العرب واليهود في هذه الحالة كانوا ساميين (بالدلالة الثقافية العريضة التي ما زلت أناقشها) وأن كليهما كانا الآن يُدفعان إلى أن يُمثَّلا من أجل جمهور غربي .

وجدير بالتذكر هنا هذا المقطع لـ < مارسيل > بروست ، الذي يصف فيه الظهور المفاجيء ليهودي في صالون ارستقراطي كما يلي :

« إن الرومانيين ، والمصريين ، والأتراك قد يكرهون اليهود . لكن الفروق بين هؤلاء الناس ، في غرفة استقبال فرنسية ، ليست على قدر كبير من الوضوح ؛ وإن اسرائيلياً يدخل الغرفة كما لو كان ينبثق من قلب الصحراء ، بجسده المقوّس كجسد الضبع ، وعنقه المتدفع بانحراف إلى الأمام ، وهو يفيض « بسلامات » مفعمة بالكبرياء ، ليشبع إشباعاً كاملاً ذوقاً محدداً يروق له الشرقي » (١٠٨) .

٢ - سياسة العلاقات الثقافية . فيما هو سليم أن يقال إن الولايات المتحدة لم تصبح في الواقع امبراطورية عالمية إلا في القرن العشرين ، فانه سليم أيضاً أن الولايات المتحدة كانت خلال القرن التاسع عشر معنية بالشرق بطرق مهّدت لاهتمامها اللاحق ، الامبريالي علناً ، به . ولُنْدُع جانباً الحملة ضد القراصنة البرابرة في ١٨٠١ و ١٨١٥ ، من أجل أن نتأمل تأسيس الجمعية الشرقية الأميركية عام ١٨٤٢ . ففي اجتماعها السنوي الأول عام ١٨٤٣ ، طرح رئيس الجمعية ، جون بَكرينغ ، النقطة التالية : وهي أن أميركا ارتأت لنفسها دراسة الشرق من أجل أن تقتفي مَثَل القوى الامبريالية الأوروبية . وكانت رسالة بَكرينغ هي أن إطار الدراسات الشرقية - في ذلك الوقت كما هو الآن - كان سياسياً ، لا بحثياً ببساطة . لاحتِظ في الملخص التالي كيف لا تترك خيوط المنظومة التي تقدّم الحجاج لصالح الاستشراق أيّ مجال للشك في النيات التي تكمن وراءها :

« في الاجتماع السنوي الأول للجمعية الأميركية عام ١٨٤٣ ، بدأ الرئيس بركينغ برسم تخطيط أولي استثنائي للحقل الذي اقترح أن تقوم برعايته بلفت الانتباه إلى الظروف الملائمة خاصة في ذلك الوقت ، السلام الذي يسود كل مكان ، وسهولة الوصول بحرية أكبر الى البلدان الشرقية ، والتسهيلات الأعظم للاتصالات . لقد بدت الأرض هادئة أيام مترنيخ ولويس فيليب . كانت معاهدة نانكنغ قد فتحت الموانئ الصينية . وكان مؤرّس قد أكمل جهاز البرق الذي اخترعه واقترح مد خطاً له عبر الاطلنطي . وكانت أهداف الجمعية رعاية المعرفة في اللغات الآسيوية والافريقية ، والبولينيزية ، وفي كل ما يخص الشرق ، وخلق تدوق للدراسات الشرقية في هذه البلاد ، ونشر النصوص ، والترجمات والمراسلات بين الباحثين ، وجمع مكتبة وخزانة . ولقد تم

القيام بمعظم العمل في حقل الدراسات الآسيوية ، وبشكل خاص في اللغات السنسكريتية والسامية» (١٠٩) .

مترنيخ ، لويس - فيليب ، معاهدة نانكنغ ، اللولب الدافع: كلها توجي بالكوكبة الامبريالية التي سهّلت الاختراق الأورو- أمريكي للشرق . ولم يتوقف هذا لحظة . حتى الارساليون الأميركيون الخرافيون إلى الشرق خلال القرنين التاسع عشر والعشرين استقوا أدوارهم كما عيّنها لهم لا الرب بل ربهم هم ، وثقافتهم ، وقدرهم (١١٠) . لقد أسهمت المؤسسات التبشيرية المبكرة ، طبعاً - المطابع ، المدارس ، الجامعات ، المشافي ، وأمثالها - في تحسين أمور المنطقة ، لكن هذه المؤسسات ، من حيث شخصيتها الامبريالية بالذات والدعم الذي تلقته من حكومة الولايات المتحدة ، لم تكن مختلفة عن مقابلاتها الفرنسية والبريطانية في الشرق . وخلال الحرب العالمية الأولى ، لعب ما كان له أن يصبح فيما بعد اهتماماً رئيسياً للسياسة الأميركية بالصهيونية واستعمار فلسطين ، دوراً بارزاً في دخول الولايات المتحدة الحرب ؛ وتعكس المناقشات البريطانية قبل وعد بلفور وبعده (تشرين الثاني ١٩١٧) الجدية التي بها أخذ هذا الوعد في الولايات المتحدة (١١١) . وقد كان تصاعد مصالح الولايات المتحدة في الشرق الأوسط خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها حدثاً استثنائياً . وكانت القاهرة ، وطهران ، وشمال افريقيا خلبات للحرب مهمة ، وفي تلك الوضعية الاطارية ، مع استغلال نفطها ومصادر طاقتها الاستراتيجية والانسانية بريادة من بريطانيا وفرنسا ، أعدت الولايات المتحدة العدة من أجل دورها الامبريالي الجديد بعد الحرب .

ولم يكن أقل جوانب هذا الدور < أهمية ؟ > « سياسة للعلاقات الثقافية » كما حددها مورتيمر غريفز عام ١٩٥٠ . وكان جزء من هذه السياسة ، كما قال ، محاولة للحصول على « كل منشور ذي أهمية في كل لغة هامة من لغات الشرق الأدنى نشر منذ ١٩٠٠ » محاولة « ينبغي على الكونغرس أن يقرّها بوصفها إجراء من إجراءات أمننا القومي » . ذلك أن ما كان بوضوح في موضع الرهان ، كما قال غريفز في منظومته (متوجهاً إلى آذان صاغية متقبلة ، بالمناسبة) كان الحاجة إلى « فهم أمريكي أفضل بكثير للقوى التي تصطرع مع الفكرة الأميركية من أجل أن يتقبلها الشرق الأدنى . وكانت القوتان الرئيسيتان بين هذه القوى ، طبعاً ، الشيوعية والاسلام » (١١٢) . ومن مثل هذا الاهتمام وكملحق معاصر للججمعية الشرقية الأميركية التي كانت أكثر رجعية ، ولّد الجهاز الهائل للبحث في شؤون الشرق الأوسط . ولقد كان النموذج ، في كلا موقفه الاستراتيجي صراحة ، وفي حساسيته بازاء الأمن القومي والسياسة القومية (لا ، كما يفترض غالباً ، بازاء البحث المجرد) معهد الشرق الأوسط ، الذي أنشئ في واشنطن في أيار ١٩٤٦ تحت اشراف الحكومة الاتحادية الفدرالية (١١٣) ان لم يكن ضمنها أو من قبلها كلية .

ومن مثل هذه المنظّمات تحت رابطة دراسات الشرق الأوسط ، ونما ، الدعم القوي من قبل مؤسسة فورد وغيرها ، والبرامج الاتحادية المتنوعة ، ومشاريع البحث التي نفذتها كيانات مثل

وزارة الدفاع ، هيئة الراند ، ومعهد هرسون ، والجهود الاستشارية والضغط الرواقية للمصارف وشركات النفط ، والشركات متعددة القوميات ، وما شابه ذلك . وليس تقليصاً للأشياء أن يقال عن هذا كله إنه يحتفظ ، في معظم أدائه الوظيفي العام كما في أدائه الوظيفي التفصيلي ، بالموقف الاستشراقي التقليدي الذي كان قد طُوّر في أوروبا .

إن الموازنة بين المخططات الأوروبية والأميركية المتعلقة بالشرق (الأدنى والأقصى) موازنة واضحة . لكنّ ما قد يكون أقل وضوحاً هو (أ) الى أي مدى تمّ استيعاب التراث الأوروبي للبحث الاستشراقي ، ان لم يكن تملكه ، كما تمّ تطبيعه ، وتدجينه ، وشُعبته وإضافته إلى الازدهار الذي طرأ على دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة في مرحلة ما بعد الحرب ، و (ب) إلى أي مدى أدّى التراث الأوروبي في الولايات المتحدة إلى ظهور موقف متناسق متماسك بين الباحثين والمؤسسات ، والأساليب الانشائية ، والتوجهات ، رغم المظهر المعاصر من التصفية والتشذيب ، بالإضافة الى تقنيات ذات مظهر شديد السفسطة (من جديد) تنتمي الى العلوم الاجتماعية . ولقد ناقشت من قبل أفكار جب ، لكن ثمة حاجة إلى الإشارة إلى أنه أصبح في منتصف الـ ١٩٥٠ (١ ت) مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في هارفرد ، من حيث مارست أفكاره وأسلوبه تأثيراً هاماً . وكان وجود جب في الولايات المتحدة مختلفاً فيما فعله للحقل عن وجود فيليب حتي في برنستن منذ أواخر الـ ١٩٢٠ (١ ت) . فقد أنتجت دائرة برنستن عدداً كبيراً من الباحثين المهمين ، وقد أثار النمط الذي تميزت به من الدراسات الشرقية اهتماماً بحثياً عظيماً في هذا الحقل . أما جب فقد كان ، في مقابل ذلك ، أكثر التصاقاً بحق بالجانب المتعلق بالسياسة العامة من الاستشراق ، وإلى حد أبعد بكثير من مركز حتي في برنستن ، فان مركز جب في هارفرد تحقّق الاستشراق على تناول مرتبط بالدراسات الإقليمية والحرب الباردة .

على أي حال ، لم يستخدم عمل جب نفسه بشكل صريح لغة الانشاء الثقافي التي سادت في التقليد النابع من رينان ، ويكّر ، وماسينيون . غير أن هذا التقليد ، وجهازه الفكري ، ومذهبياته ، كانت حاضرة حضوراً باهراً بصورة رئيسية (لكنها ليست حصرية) في عمل غوستاف فون غرونباوم وسلطته المؤسساتية ، في جامعة شيكاغو وجامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس . وقد حضر فون غرونباوم الى الولايات المتحدة جزءاً من هجرة الباحثين الأوروبيين الفكرية هرباً من الفاشية* (١٤) . وبعد ذلك أنتج أعمالاً كاملة استشراقية ضخمة متماسكة ركّزت على الاسلام بوصفه ثقافة قديمة < دينية > ظلّ ، منذ بدء صناعته إلى نهايتها ، يصدر عليها الطقم نفسه من التعميمات التي كانت جوهرياً تقليصية ، سلبية . وكان أسلوبه ، الذي غالباً ما حمل أدلة مشوشة على تعددته النمسا - جرمانية الثقافية ، وتمثله للتحيزات الشرائعية الزيد - علمية الشائعة في الاستشراق الفرنسي ، والبريطاني ، والايطالي ، جنباً إلى جنب مع محاولة يائسة تقريباً للبقاء

* الفاشية بما هي الظاهرة الكلية التي كانت النازية إحدى حركاتها . وقد كان هرب فون غرونباوم من النازية تحديداً .

مراقباً - باحثاً متجرداً ، يكاد يكون محالاً على القراءة . وفي صفحة غمطية من صفحاته عن صورة الذات في الاسلام ، يحشر معاً نصف دزينة من الاشارات إلى نصوص إسلامية مستقاة من أكبر عدد ممكن من المراحل < التاريخية > وإشارات إلى هُوسِرْلُ والسا - سقراطيين ، وإشارات إلى لفني - شتراوس ومختلف علماء الاجتماع الأميركيين . لكن هذا كله ، مع ذلك ، لا يججب كره فون غرونباوم ، الذي يكاد يكون زعافاً ، للاسلام . ولا يجد فون غرونباوم من صعوبة في الافتراض بداهة أن الاسلام ظاهرة أحادية وحدانية ، بخلاف أي ديانة أو حضارة أخرى ، ثم يمضي بعد ذلك ليظهر الاسلام ضد - انساني ، عاجزاً عن التطور ، ومعرفة الذات ، والموضوعية ، إضافة إلى كونه < عقياً > غير خلاق ، لا علمياً ، وسلطوياً . وفيما يلي قبستان - وينبغي أن نتذكر أن فون غرونباوم كان يكتب (متمعاً) بالسلطة الفريدة لباحث أوروبي في الولايات المتحدة ، يدرّس ، ويدير ، ويوزّع المنح على شبكة كبيرة من الباحثين في الحقل .

« جوهرى أن ندرك أن الحضارة الإسلامية كيان ثقافي لا يشارك «نا» تطلعاتنا الرئيسية . فهو ليس على درجة حيوية من الاهتمام بالدراسة المبتناة للثقافات الأخرى ، لا كفاية في ذاتها ولا كوسيلة لفهم أفضل لشخصيته وتاريخه الخاصين . ولو كانت هذه الملاحظة سارية على الاسلام المعاصر فقط ، لربما مال المرء إلى ربطها بالحالة < الحاضرة > عميقة التشوش والقلق للاسلام ، التي لا تسمح له بالتطلع الى ما هو قائم خارج ذاته إلا إذا اضطر إلى ذلك . لكن في ضوء كونها سارية على الماضي أيضاً ، فإن المرء قد يسعى إلى ربطها بالطبيعة ضد - الانسانية الأساسية هذه الحضارة [الإسلامية] ، أي ، بالرفض العنيد لقبول الانسان ، إلى أي حد كان ، بوصفه حكماً أو مقياساً للأشياء ، وبالميل إلى الاكتفاء بالحقيقة بما هي وصف للبنى الذهنية أو ، بكلمات أخرى ، بالحقيقة النفسية .

وتفتقر [القومية العربية أو الاسلامية] ، رغم استخدامها من آن لأن ككلمة لاقطة ، الى مفهوم الحق الإلهي لأمة من الأمم ؛ تفتقر إلى < بنية من > القيم الأخلاقية كما تفتقر أيضاً ، فيما يبدو ، إلى الايمان السائد في أواخر القرن التاسع عشر بالتقدم الآلي < الميكانيكي > ؛ وتفتقر ، قبل كل شيء ، إلى الحيوية الفكرية المتوثبة التي < تمتلكها أي > ظاهرة أولية . وكلا القوة وإرادة القوة هما غايتان بذاتها . [لا يبدو أن هذه الجملة تخدم غرضاً من أغراض المنظومة ، بيد أنها دون شك تمنح فون غرونباوم شعور الأمان الذي تمنحه لا - جملة ذات وقع فلسفي ، كما لو أنه يطمئن نفسه إلى أنه يتحدث عن الاسلام بحكمة لا بانتقاص منه] ويولد الامتناع من الاستخفاف السياسي الذي يشعر به الاسلام نفاذ الصبر كما يعيق التحليل والتخطيط بعيدى المدى في المجال الفكري » (١١٥) .

في معظم السياقات الأخرى تسمى كتابة كهذه ، بتأديب ، تمأحكية - أما بالنسبة للاستشراق فانها ، طبعاً ، سنية نسبياً ، وقد نزلت منزلة الحكمة الشرائعية في الدراسات الأميركية للشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية ، رئيسياً بسبب الوزن الثقافي الامتيازي الذي يرتبط < في الذهن > بالباحثين الأوروبيين . إلا أن النقطة < المهمة > هي أن حقل < الاستشراق >

يقبل عمل فون غرونبوم دون نقد ، رغم أن الحقل نفسه غير قادر اليوم على إعادة إنتاج أمثاله .
ومع ذلك ، فإن باحثاً واحداً فقط أخذ على عاتقه تقديم تحليل نقدي جاد لآراء فون غرونبوم :
عبد الله العروي ، وهو مؤرخ ومنظر سياسي مغربي .

يتدبر العروي ، مستخدماً متخلل التكرار التقليصي في عمل فون غرونبوم أداة عملية
للدراسة النقدية ضد - الاستشراقية ، القضية التي يطرحها بطريقة باهرة عموماً . وهو يسأل نفسه
ما الذي أدى بعمل فون غرونبوم ، بالرغم من الكتلة الضخمة من التفاصيل فيه ومن سعة مجاله
الظاهرة ، الى أن يظل تقليصياً . وكما يقول العروي ، « فإن الصفات التي يلصقها فون غرونبوم
باللفظة <الاسلام> (قروسطي، كلاسيكي، حديث) صفات محايدة بل حتى زائدة : فليس ثمة
من فرق بين الاسلام الكلاسيكي والاسلام القروسطي والاسلام هكذا معطلاً وبسيطاً . . .
ولذلك فإن ثمة (في عرف فون غرونبوم) إسلاماً واحداً فقط يتغير ضمن نفسه » (١١٦) . وقد
أشاح الاسلام الحديث ، تبعاً لفون غرونبوم ، عن الغرب لأنه يبقى أميناً لاحتساسه الأصلي
بذاته ، ومع ذلك فإن الاسلام لن يستطيع أن يحدث نفسه إلا باعادة تفسير للذات من وجهة نظر
معينة غربية - وهو ما يظهر فون غرونبوم ، طبعاً ، أنه < عملية > مستحيلة . غير أن
العروي ، في وصفه لاستنتاجات فون غرونبوم ، التي تمثل حصيلتها صورةً وجهيةً للاسلام كثقافة
عاجزة عن الابتداع والابتكار ، لا يذكر أن فكرة حاجة الاسلام إلى استخدام وسائل غربية
لتحسين نفسه قد أصبحت ، ربما بسبب من تأثير فون غرونبوم الواسع ، بدهيةً تقريباً في دراسات
الشرق الأوسط . (بحث دافيد غوردن ، مثلاً في كتابه تقرير المصير والتاريخ في العالم الثالث ،
العرب (١١٧) ، والأفارقة ، والآسيويين على أن « ينضجوا » ، ويطرح منظومة تقول إن ذلك لا
يمكن أن يتحقق إلا بالتعلم من الموضوعية الغربية) .

ويكشف تحليل العروي أيضاً كيف استخدم فون غرونبوم النظرية الثقافية لدى أي . إل .
كرويتز من أجل فهم الاسلام ، وكيف قادت هذه الاداة بالضرورة إلى سلسلة من التقليلات
وعمليات البتر أمكن عن طريقها تمثيل الاسلام نظاماً مغلقاً من الاقصاءات والاستثناءات .
وهكذا صار بوسع فون غرونبوم أن يرى كلاً من الجوانب المتعددة المتنوعة للثقافة الاسلامية
انعكاساً مباشراً لقلب أصل لا متغير ، لنظرية محددة عن الله ، تجبر هذه الجوانب جميعاً على
اكتساب المعنى والنظام : فالتطور ، والتاريخ ، والتراث ، والواقع في الاسلام هي جميعاً ،
لذلك ، قابلة للتبادل . ويرى العروي بحق أن التاريخ من حيث هو ترتيب معقد متشابك من
الأحداث ، و < اللحظات > الزمانية ، والدلالات لا يمكن أن يُقلص إلى العقائدية ، أو التقاليد
الى اللاهوت . وقد سقط فون غرونبوم فريسة لشئيين في آن واحد : المذهبيات الاستشراقية التي
ورثها ، والملمح الخاص للاسلام الذي اختار أن يؤوله باعتباره قصوراً : < وهو > أن في
الاسلام نظرية دينية مفصلاً عنها بصورة دقيقة ، وعدداً ضئيلاً جداً ، مع ذلك ، من المسارد
للتجربة الدينية ؛ ونظرية سياسية مفصلاً عنها بصورة دقيقة ، وعدداً ضئيلاً من الوثائق
السياسية ؛ ونظرية في البنية الاجتماعية ، وعدداً ضئيلاً جداً من الافعال المفردة ، ونظرية في

التاريخ ، وعدداً ضئيلاً جداً من الأحداث المؤرّخة ؛ ونظرية مفصّلاً عنها في الاقتصاد وعدداً ضئيلاً جداً من السلاسل المقاسة كميّاً ، وهكذا^(١١٨) . والحصيلة النهائية هي رؤيا تاريخية للاسلام مصاباً بالعرج كليّاً بنظرية لثقافة عاجزة عن أن توفي واقعه الوجودي حقه ، أو حتى أن تكتنه ، في تجربة معتقية . وإسلام فون غرونباوم ، بعد كل حساب ، هو إسلام المستشرقين الأوروبيين المبكرين - موحد متناغم ، مزدرٍ للتجربة الانسانية العادية ، إجمالي ، تقليصي ، لا متغير .

إن وجهة نظر كهذه في الاسلام هي ، في أعماقها ، وجهة نظر سياسية ، وليست ، حتى بطريقة استبدالية لبقة ، نزبية متجردة . وتعود قوة تأثيرها على المستشرقين الجدد (أي الأصغر سناً من فون غرونباوم) جزئياً إلى سلطتها المرجعية التراثية ، وجزئياً إلى قيمتها الاستعمالية كمقبض لادراك اقليم هائل من أقاليم العالم وإعلانه ظاهرة متناسقة متماسكة بصورة كلية . وما دام الاسلام لم يُحتَوَ احتواءً كاملاً أبداً من قبل الغرب سياسياً - ولا شك أن القومية العربية منذ الحرب العالمية الثانية ما برحت حركة تعلن عدائيتها الصريحة للامبريالية الغربية - فإن الرغبة في تأكيد أشياء مُرضية فكرياً حول الاسلام على سبيل القصاص ، تزداد حدة . ولقد قال أحد المراجع الثقافات عن الاسلام (دون أن يخصص أي اسلام أو جانب من الاسلام يقصد اليه) إنه « نموذج أولي للمجتمعات التقليدية المغلقة » . لاحظ هنا الاستخدام المحسّن لكلمة « اسلام » للإشارة دفعة واحدة إلى مجتمع ، وديانة ، ونموذج أولي ، وواقع . لكن هذا كله سيخضع ويجعل ثانوياً ، من قبل الباحث نفسه ، لمفهوم أن الاسلام ومجتمعات الشرق الأوسط ، بخلاف المجتمعات العادية (مجتمعات « نا نحن ») « سياسية » بصورة كلية ، وهي صفة تستخدم تائيباً للاسلام لأنه ليس « تحرياً » ، لأنه عاجز عن أن يفصل (كما نفعل « نحن ») السياسة عن الثقافة . والنتيجة هي صورة وجهية عقائدية بغیضة لـ « نا » ولـ « هم » :

« ينبغي أن يظل فهم المجتمع شرق الأوسطي باعتباره كلاً هذنا العظيم . ليس في طاقة مجتمع سوى المجتمعات [مثل مجتمع « نا »] التي حققت استقراراً حيوياً أن يفكر بالسياسة ، والاقتصاد ، والثقافة كعوالم من الوجود مستقلة استقلالاً ذاتياً صادقاً ، لا كتقسيمات تسهل الدراسة وحسب . أما في المجتمع التقليدي الذي لا يفصل بين ما للقبصر وما لله ، أو الذي يوجد في حالة من السيلان < الهلامي > ، فإن الترابط بين السياسة ، لنقل ، وجميع جوانب الحياة الأخرى هو لباب المسألة . ففي الشرق الأوسط اليوم ، مثلاً ، أصبحت مسائل < من مثل > هل للرجل أن يتزوج أربع نساء أو واحدة ، أن يصوم أو يفطر ، أن ينال أرضاً أو يحسرها ، أن يعتمد على الوحي أو على العقل ، مسائل سياسية . . . وإلى درجة لا تقل عن المسلم نفسه ، على المستشرق الجديد أن يتساءل من جديد ما هي البنى والعلاقات الدالة المهمة في المجتمع الاسلامي »^(١١٩) .

يقصد بتفاهة معظم الأمثلة المذكورة (الزواج بأربع نساء ، الصيام أو الافطار . الخ) أن تكون دليلاً على شمولية الاسلام وطغيانه . أما أين يفترض أن هذا يحدث ، فلا يقال لنا . لكننا نذكر بالحقيقة اللاسياسية دون شك وهي أن المستشرقين « مسؤولون إلى حد بعيد عن كونهم أعطوا

سكان الشرق الأوسط أنفسهم تقديراً سلبياً لماضيهم»^(١٢٠) خشية أن نكون عرضة لنسيان كون المستشرقين يعرفون أموراً يعجز الشرقيون تحديدًا عن معرفتها بأنفسهم .

إذا كان هذا يلخص المدرسة « الصلبة » في الاستشراق الأميركي الجديد ، فإن المدرسة « اللينة » تؤكد حقيقة أن المستشرقين التقليديين أعطونا الخطوط العامة الأساسية للتاريخ الاسلامي ، والديانة ، والمجتمع لكنهم كانوا « في الأعم الأغلب قانعين بتلخيص معنى حضارة ما بناء على بضعة من المخطوطات »^(١٢١) ولذلك فإن المختص بالدراسات الاقليمية الجديد يقدم الحجج ضد المستشرق التقليدي فلسفياً : -

« لا ينبغي أن نقرر منهجية البحث والمنطلقات النابعة من فرع التخصص ما يُختار للدراسة ، كما لا ينبغي أن نتحد من الملاحظة . فالدراسات الاقليمية ، من هذا المنظور ، تؤمن بأن المعرفة الحقيقية ممكنة بالاشياء التي توجد فقط ، أما المناهج والنظريات فانها تجريدات تقوم بترتيب الملاحظات وتقديم التعليقات تبعاً لمحاكات لا تجريبية »^(١٢٢) .

حسناً. لكن كيف يعرف المرء «الاشياء التي توجد» إلى أي مدى يقوم العارف بتشكيل «الاشياء التي توجد» وتكوينها ؟ ذلك متروك دون قرار ، إذ يحول الادراك الجديد الخالي من التقييم للشرق بوصفه شيئاً يوجد إلى عنصر مؤسساني في برامج الدراسات الاقليمية . ومن دون تنظير متحيز ، نادراً ما يُدرس الاسلام ، نادراً ما يُبحث ، نادراً ما يُعرف : وسداجة هذا التصور لا تكاد تحجب ما يعنيه عقائدياً وهو الأطروحة العقيمة العنصرية بأن الانسان لا يلعب دوراً في تأسيس كلا مادة المعرفة وعملياتها ، أن الواقع الشرقي سكوني و « موجود » ، أن ثورياً مسيحانياً فقط (بلغة الدكتور كيسنجر) لن يعترف بالفرق بين الحقيقة في الخارج هناك وفي رأسه .

بين المدرستين الصلبة واللينة ، مع ذلك ، تزدهر صور معدولة مخففة نوعاً من الاستشراق القديم - في المصطلحات المتعاطلة الجامعية الجديدة في بعض الحالات ، وفي القديمة منها في بعضها الآخر . لكن المذاهب الرئيسية للاستشراق توجد في أكثر أشكالها صفاء اليوم في دراسات العرب والاسلام . دعنا نوجزها هنا : إحداها هي الفرق المطلق والمُطرّد بين الغرب ، العقلاني ، المتطور، الانساني، الفوقي، وبين الشرق المنحرف الضال، المتنامي <ذي التطور الناقص> ، الدوني . وثانيها هي أن التجريدات المتعلقة بالشرق ، خصوصاً تلك التي تقوم على نصوص تمثل حضارة شرقية « كلاسيكية » ، هي دائماً أفضل من الدليل المباشر المستقى من الواقعيات الشرقية الحديثة . وثالثها هي أن الشرق سرمدى ، مُتَوَحّد ، وعاجز عن تحديد نفسه ؛ ومن ثم يفترض أن < استخدام > لغة معيّنة ومطرّدة إلى درجة عالية لوصف الشرق من وجهة معانية غربية أمر حتمي بل ، علمياً ، « موضوعي » . المذاهب هي أن الشرق في أعماقه شيء ينبغي إما أن يُخاف (الخطر الأصفر ، جحافل المغول ، المحميات السمر) أو أن يُسيطر عليه (بالتحديد السلبي ، أو البحث والتطوير ، أو الاحتلال الفعلي حيثما كان ذلك ممكناً) .

إن الشيء الخارق هو أن هذه المفهومات تستمر بالخاح دون تحدّ ذي بال في الدراسات

الجامعية والحكومية للشرق الأدنى الحديث . وما يدعو إلى الرثاء أن أعمال الباحثين المسلمين أو العرب التي تحاول تنفيذ مذهبيات الاستشراق لما تترك أثراً ملموساً - إذا كان ثمة من إشارة تحذرها على الإطلاق ؛ إن مقالاً معزولاً هنا أو هناك ، رغم أهميته بالنسبة لزمانه ومكانه ، لا يمكن أن يترك أثراً عميقاً على مجرى إجماع بحثي مهيب تحافظ عليه وتعززه مختلف الوكالات ، والمؤسسات ، والتقاليد . ولباب هذا كله هو أن الاستشراق الاسلامي يعيش حياة معاصرة خاصة به تختلف اختلافاً جلياً عن حياة الحقول التفرعية الأخرى من الاستشراق . فقد قادت لجنة باحثي آسيا القلقين (ومعظمهم أميركيون) ثورة في صفوف المختصين بشرقي آسيا خلال الـ ١٩٦٠ (ات) ؛ كما واجه المختصون بالدراسات الافريقية تحدياً مشابهاً من قبل التنقيحيين ؛ كذلك كانت حال المختصين الآخرين بالدراسات الاقليمية المتعلقة بالعالم الثالث . ولم يعد أحد سوى المستعربين والاسلامولوجيين < دارسي الاسلام > يؤدون عملهم دون تنقيح لهم . ففي عرفهم ، ما يزال ثمة شيء اسمه مجتمع اسلامي واحد ، وعقل عربي واحد ، ونفس شرقية واحدة . حتى أولئك الذين تخصصوا في العالم الاسلامي الحديث يستخدمون ، بصورة إرجاعية ، نصوصاً كالقرآن ليتعرفوا على كل وجه من وجوه الحياة المعاصرة في المجتمع المصري أو الجزائري . ويفترض أن الاسلام ، أو مثلاً أعلى له يعود إلى القرن السابع قام بتشكيله المستشرقون ، يمتلك الوحدة التي تراوغ وتغوت التأثيرات الأقرب عهداً والأكثر أهمية للاستعمار ، والامبريالية ، بل حتى للسياسة العادية . وتُنثر الشَّعْيرات حول طريقة سلوك المسلمين (أو المحمديين ، كما لا يزالون أحياناً يسمون) بلا مبالاة لن يغامر أحد باظهارها في حديث عن السود أو اليهود . والمسلم ، في أفضل الحالات ، « مخبر من السكان الاصليين » للمستشرق . لكنه ، سرياً ، يبقى مهرطقاً محترقاً عليه ، لأنامه ، أن يتحمل مكانة لا مشكورة إطلاقاً : مكانة أن يُعرف - سلبياً طبعاً - بوصفه ضد الصهيونية .

ثمة ، طبعاً ، مؤسسة لدراسات الشرق الأوسط ، حوض من المصالح ، شبكة من « الصبيان القدماء »* أو « الخبراء » تربط بين شركات الأعمال ، والمؤسسات ، وشركات النفط ، والارسلالات ، والمؤسسة العسكرية ، والسلك الخارجي ، ومجتمع الاستخبارات وبين العالم الجامعي . ثمة منح ومكافآت أخرى ، ثمة منظمات ، ثمة تركيبات سلالية ، ثمة معاهد ، ومراكز ، وكلليات ، ودوائر ، مكرسة جميعاً لشرعنة السلطة التي تتمتع بها حفنة من الأفكار الأساسية ، اللامتغيرة أساساً ، حول الاسلام والشرق ، والغرب ، والاحتفاظ بها وتعزيزها . ويجلو تحليل نقدي قريب العهد لعملية دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة ، لا أن الحقل « موحد متناغم » بل أنه معقد متشابك ، أنه يضم مستشرقين من الطراز العتيق ، ومختصين هامشيين عمداً ، ومختصين بمحاربة العصيان والشغب ، وصانعين للسياسة ، إضافة إلى « أقلية ضئيلة من سماسرة القوة الجامعيين »^(١٢٣) . وفي كل حال ، فإن لباب المذهبيات الاستشراقية باق بالحاج .

* الذين درسوا معاً في المدرسة الابتدائية فما فوق وتشدهم لذلك مصالح وتصورات مشتركة للعالم .

دعنا نناقش بايجاز ، مثلاً على ما ينتجه الحقل الآن ، في شكله الأسمى والأكثر امتيازاً فكرياً ، تاريخ كمبروج للإسلام ، ذا المجلدَين ، الذي صدرت طبعته الأولى في انكلترا عام ١٩٧٠ . والذي يشكل بانتظام مصدراً كلياً من مصادر سُنّة الاستشراق .

أن نقول عن هذا العمل ، الذي أُلّفه عدد من نجوم الاستشراق اللامعين ، إنه فشل فكري بأية مقاييس سوى مقاييس الاستشراق هو أن نقول إنه كان يمكن أن يكون تاريخاً للإسلام مختلفاً وأفضل . وفي الواقع ، كما لاحظ عدد من الباحثين الأكثر فطنة وتقديراً^(١٢٤) أن هذا النمط من التاريخ كان محكوماً عليه بالفشل منذ خُطط له ، ولم يكن بوسعُه أن يكون مختلفاً أو أفضل على صعيد التنفيذ : فقد تقبل محرووه عدداً كبيراً جداً من الأفكار دون تمحيص ، وكان ثمة اعتماد مفرط فيه على مفهومات غائمة ، ولم يُلقَ كبيرُ بالٍ إلى المسائل المنهجية (التي تُركت على ما لم تزل عليه في الانشاء الاستشراقي لقرنين تقريباً) ، ولم يُبذل من جهدٍ لجعل حتى فكرة الاسلام تبدو شيقة ؛ وعلاوة ، فإن تاريخ كمبروج للإسلام لا يخطيء تصور الاسلام ويخطيء تمثيله كديانة وحسب ، بل إنه ليفتقر كذلك إلى فكرة موحّدة عن نفسه من حيث هو تاريخ . ولا يمكن أن يصدق إلا على قلة من مثل هذه المشاريع الضخمة ، كما يصدق على هذا المشروع ، أن الأفكار والذكاء المنهجي يكادان يكونان غائبين عنه كلياً .

يقدم الفصل الذي كتبه عرفان شهيد عن شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام ، والذي يُفتتح به < هذا > التاريخ ، تخطيطاً أولياً ذكياً للتناغم المثيرين البنية التضاريسية والاقتصاد البشري الذي انبثق منه الاسلام في القرن السابع . لكن ماذا يسع المرء أن يقول بعدالة عن تاريخ للإسلام ، الذي تحدّده مقدمة بي . إم . هولت بصورة هوائية بأنه « تركيب ثقافي »^(١٢٥) ينتقل مباشرة من شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام إلى فصل عن محمد ، ثم إلى فصل عن الخلفاء الراشدين والامويين ، متجاوزاً كلية تقديم أي مسردٍ للإسلام من حيث هو نظام من المعتقدات ، أو عقيدة ، أو مذهب ؟ وعلى مدى مئات الصفحات في المجلد الأول يُفهم الاسلام بوصفه يعني سرّاً زمنياً تتابعياً لا يني لمعارك ، وعهود حكم ، ووفيات ، وأيام صعود وذرى ، وغدو ورواح ، مكتوباً في معظمه بلهجة رتيبة بشعة .

خذ العصر العباسي من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر مثلاً . إن أي امرئ على أبسط درجات الامام بالتاريخ العربي أو الاسلامي ليعرف أن هذا العصر كان أحد ذرى الحضارة الاسلامية ، ومرحلة من التاريخ الثقافي تضاهي في روعتها عصر النهضة الرفيع في إيطاليا . ورغم ذلك ، فإن المرء ليعجز في أي مكان من الصفحات الأربعين من الوصف أن يلمح قبة من ثراء ؛ وما هو موجود بدلاً عن ذلك جمل كالتالية : « بدأ أحد أصحاب الخلافة [المأمون] منذ تلك اللحظة منكمشاً عن الاحتكاك بالمجتمع البغدادي وبقي مستقراً في مرو ، مولياً أمور حكم العراق لأحد رجاله الموثوق بهم ، الحسن بن سهل ، شقيق الفضل ، الذي جوبه فوراً تقريباً بثورة شيعية صعبة ، ثورة أبي السرايا ، الذي دعا من الكوفة في جمادي الثاني ١٩٩ / كانون الثاني ٨١٥ إلى حل

السلاح تأييداً لابن طباطبا الحسني» (١٢٦) . إن غير المختص بشؤون الاسلام لن يعرف عند هذه النقطة ما هو الشيعي والحسني . ولن يكون لديه فكرة عن ماهية جمادي الثاني ، سوى أنها بجلاء تشير إلى تاريخ من نوع ما . وسيصدق طبعاً أن العباسيين ، بمن فيهم هارون الرشيد ، كانوا إلى درجة يائسة غفلاً يثيرون الضجر وجماعة من القتلة قبعوا حردين في مرو .

تحدّد الأصقاع الاسلامية المركزية تحديداً يستثني شمال افريقيا والأندلس ، وتاريخها تقدّم منتظم من الماضي إلى الزمن الحاضر . ومن ثم ، فإن الاسلام ، في المجلد الأول ، تسمية جغرافية تطبق تنابعياً < زمنياً > وانتقائياً كما يروق للخبراء . لكنها ليس ثمة من مكان في الفصول المكتوبة عن الاسلام الكلاسيكي يُقدّم فيه ما يُعدّ المرة إعداداً وافياً للخيبات المخبة لنا حين نصل إلى « الأزمنة قريبة العهد » كما تسمى . وقد كتب الفصل المتعلق بالبلاد العربية الحديثة دون أدنى درجات الفهم للتطورات الثورية في المنطقة . إذ يتخذ المؤلف موقفاً ، كموقف مدير مدرسة ابتدائية ، رجعيّاً صراحة بازاء العرب (« ينبغي القول إن الشباب المتعلّم والجاهل في البلدان العربية خلال هذه الفترة ، بحماستهم ومثاليّتهم ، أصبحوا تربة خصبة للاستغلال السياسي ، وربما دون أن يدركوا ذلك أحياناً ، أدوات في أيدي المتطرفين والمحرّضين الذين لا يرتدعون عن شيء ») (١٢٧) ملطفاً من آن لأن باطراء القومية اللبنانية (مع أنه لا يقال لنا أبداً أن استهواء الفاشية لعدد ضئيل من العرب خلال الثلاثينات أعدى كذلك المارونيين اللبنانيين ، الذين أسسوا عام ١٩٣٦ الكتائب اللبنانية نسخة عن قمصان موسوليني السوداء) . وتنسب « القلاقل والتحريض » إلى ١٩٣٦ دون ذكر واحد للصهيونية ، ولا يسمح أبداً لمفهومَي الاستعمار وضد - الامبريالية بأن ينتهكا هدوء السرد الساجي . أما الفصول المتعلقة بـ « التأثير السياسي للغرب » و« التغير الاقتصادي والاجتماعي » - وهي أفكار تترك على درجة من التخصيص والتحديد لا تزيد على ذكرها - فانها تلتصق كتنازلات تُقدّم بتردد للاسلام بوصفه ذا علاقة ما بعالم « نا » نحن بشكل عام . ويُعادل التغير ، إطلاقاً ، بالتحديث ، رغم أنه لا يوضّح في أي مكان < من الفصول > لماذا ينبغي أن ترفض أنماط أخرى من التغير رفضاً قاطعاً متعجرفاً . وما دام يفترض أن علاقات الاسلام الوحيدة الجديرة بالاهتمام كانت وما تزال علاقاته بالغرب ، فان أهمية باندونغ أو افريقيا أو العالم الثالث بصورة عامة تتجاهل ، وهذا اللاكثرات البهيج لثلاثة أرباع الواقع يوضح بشكل ما التقرير المرح حتى الادهاش بأن « الأرضية التاريخية قد مُهذّت الآن [من قبل مَنْ ، ولأي غرض ، وبأي طريقة ؟] من أجل أن تنشأ علاقة جديدة بين الغرب والاسلام . . . قائمة على المساواة والتعاون » (١٢٨) .

لئن كنا ، مع نهاية المجلد الأول ، عالقين في حمأة من التناقضات والصعوبات حول ما هو الاسلام بحق ، ليس ثمة من عونٍ لنا في المجلد الثاني ، الذي يكرّس نصفه لتغطية القرن العاشر حتى القرن العشرين في الهند ، والباكستان ، واهند الصينية ، واسبانيا ، وشمال افريقيا ، وصقلية . ومع أن درجة أكبر من الامتياز ماثلة في الفصول المتعلقة بشمال افريقيا ، فإن المزيج نفسه من المصطلح الاستشراقي المحترف المتعاطل والجزئية التاريخية التي

لا هدف لها يسود في كل مكان تقريباً . ولا يبدو الاسلام حتى الآن ، وبعد حوالي ألف ومائتين من الصفحات ذات النثر الكثيف ، تركيباً ثقافياً بأكثر مما يبدوه أي استحضر تفقدي للملك ، ومعارك ، وسلالات . لكن التركيب العظيم يكمل نفسه ، في النصف الثاني من المجلد الثاني ، بمقالات عن « الوضعية الاطارية الجغرافية » ، « مصادر الحضارة الاسلامية » ، « الثقافة والدين » و « فن الحرب » .

والآن تبدو أسئلة المرء واعتراضاته المشروعة مسوغة إلى درجة أكبر . لماذا استُكتب فصل عن فن الحرب الاسلامي في حين أن ما هو مناقش فعلاً (بطريقة شيقة ، بالمناسبة) هو التركيب الاجتماعي لبعض الجيوش الاسلامية ؟ وهل يقصد بالمرء أن يفترض أن ثمة نهجاً اسلامياً في الحرب مختلفاً ، لنقل ، عن فن الحرب المسيحي ؟ و < هنا > تقترح الحرب رأس المال ضد الحرب الشيوعية نفسها موضوعاً ملائماً في موازاته القياسية . وأي نفع في فهم الاسلام - إلا من حيث هي استعراض لمعرفة فون غرونباوم الواسعة اللامبايزة - تمتلك الاقتباسات الصم من ليوبولد فون رانكه التي تنقُط ، جنباً إلى جنب مع مادة أخرى تعادها في ثقلها ولا علائقتها ، صفحات فون غرونباوم عن الحضارة الاسلامية ؟ أليس كذباً ودجلاً أن تقنّع هكذا الأطروحة الغرونبومية الحقيقية ، < وهي > أن الحضارة الاسلامية تقوم على استعارة لا ضابط لها من قبل المسلمين من الحضارات اليهودية - مسيحية ، واهليلينية ، والنمسا - جرمانية ؟ قارن مع هذه الفكرة - أن الاسلام تحديداً ثقافة سرقة - الفكرة الأخرى المطروحة في المجلد الأول من أن « ما يسمى أدباً عربياً » كُتب من قبل الفرس - (لا دليل يقدم ، لا أسماء تقبّس) . وحين يعالج لويس غارديه « الدين والثقافة » ، فاننا نُنَبِّأ باختصار أن القرون الخمسة الأولى فقط للاسلام ستناقش ؛ أي هذا أن الدين والثقافة في « الأزمنة الحديثة » لا يمكن أن « تركّب » ، أم أنه يعني أن الاسلام أنجز شكله النهائي في القرن الثاني عشر ؟ هل ثمة شيء فعلاً كـ « الجغرافية الاسلامية » ، التي يبدو أنها تشمل « الفوضى المخططة » للمدن الاسلامية ، أم أنها رئيسياً موضوع مخترع من أجل البرهان على نظرية صارمة جامدة للتحتمية الجغرافية - العرقية ؟ وكاشارة ، فاننا نذكر بـ « صيام رمضان لباليه الناشطة » الذي يُتوقع منا أن نستنتج منه أن الاسلام دين « صُمم لسكان المدن » . وذلك توضيح بحاجة إلى توضيح .

تصل الأقسام المعنية بالمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية ، وبالفتنة والقضاء ، والاسرارية < الصوفية > ، والفن والأدب ، والعلوم ، والآداب الاسلامية المختلفة مستوى أعلى عموماً من معظم ما في التاريخ . بيد أنه ليس ثمة من دليل في أي مكان على أن مؤلفي < هذه الأقسام > يشتركون في الكثير مع < الدارسين > الانسانيين أو العلماء الاجتماعيين المحدثين في فروع أخرى : ثمة غياب ملحوظ لتقنيات التاريخ التقليدي للأفكار ، والتحليل الماركسي ، و < مدرسة > التاريخ الجديد . فالاسلام ، باليجاز ، يبدو مؤرخيه أشد ملاءمة لحيز أفلاطوني وأثري . والاسلام ، عند بعض كتاب التاريخ

<علم> سياسة ودين ؛ وعند آخرين أسلوب كينونة ؛ وعند آخرين « قابل للتمييز عن المجتمع المسلم » ؛ وعند آخرين أيضاً ماهية تُعرف بصورة غامضة مبهمة ؛ وعند جميعهم هو شيء ناءٍ < مطمئن > لا توتر فيه ، ليس لديه ما يعلمنا إيّاه عن تعقيدات مسلمي اليوم وتشابكاتهم . ومعلّقة فوق المشروع المفكك كله ، الذي هو تاريخ كمبرج للاسلام ، ثمة البديهية الاستشراقية العتيقة : أن < مدار > الاسلام النصوص ، لا البشر .

إن السؤال الأساسي الذي تثيره نصوص استشراقية معاصرة كـ تاريخ كمبرج للاسلام هو : هل الأصول العرقية والدين أفضل تحديات التجربة الانسانية ، أو على الأقل أكثرها فائدة ، وأساسية ، ووضوحاً < أم لا > ؟ هل هو أكثر أهمية لفهم السياسة المعاصرة أن نعرف أن X و Y يعانيان من نقص ما بطرق محسوسة جداً ، أو أنها مسلمان أو يهوديان ؟ هذا ، طبعاً ، سؤال قابل للنقاش ، وإن من المحتمل جداً أن نصرّ في إطار المعطيات العقلية على كلا الوصفين : الديني - العرقي والاجتماعي ؛ إلا أن الاستشراق ، مع ذلك ، يطرح الفصلة الاسلامية بوصفها الفصلة الطاغية ، وذلك هو الاعتبار الرئيسي المتعلق بتكتيكاته الفكرية الانتكاسية .

الاسلام لا أكثر . إن نظرية البساطة السامية من عمق الغور والتحصيل ، في الصورة التي تتخذها في الاستشراق الحديث ، بحيث أنها تفعل دون كبير نماذج في كتابات أوروبية لا سامية مشهورة من مثل مراسيم حكماء صهيون وفي ملاحظات من مثل الملاحظات التالية < التي وجهها > حايم وايزمن إلى آرثر بلفور في ٣٠ أيار ، ١٩١٨ :

« إن العرب ، المهرة سطحياً وسريعاً البديهة والفتنة ، يعبدون شيئاً واحداً ، وشيئاً واحداً وحسب - القوة والنجاح ... وعلى السلطات البريطانية ، وهي التي تعرف الطبيعة الغادرة للعرب ... أن تراقب بحذر وبصورة دائمة ... بمقدار ما يحاول الحكم الانكليزي أن يكون عادلاً ، بمقدار ما يزداد العرب تعجرفاً وغلظة ... »

إن الوضع الحاضر للأمور ليميل بالضرورة باتجاه خلق فلسطين عربية ، لو كان ثمة شعب عربي في فلسطين . غير أن < هذا الوضع > لن يؤدي في الواقع الى تلك النتيجة لأن الفلاح متأخر عن الأزمنة الحاضرة بأربعة قرون على الأقل ، ولأن الافندي ... مخادع غشوش ، جاهل ، نهم ولا وطني بقدر ما هو غير كفء » (١٢٩) .

والقاسم المشترك بين وايزمن والاسامي الأوروبي هو المنظور الاستشراقي ، الذي يعاين الساميين (ثم الفئات التفرعية منهم) بوصفهم بحكم الطبيعة يفتقرون الى الخصائص المرغوبة < المتوفرة > في الغربي . بيد أن الفرق بين رينان ووايزمن هو أن الأخير كان قد حشد مسبقاً وراء بلاغته صلاية المؤسسات بينما لم يكن الأول قد فعل ذلك . أوليس ثمة في استشراق القرن العشرين تلك « الطفولة المباركة التي لا تهرم - متحالفة بتهور مع البحث مرة ، ومرة مع دولة ما ومؤسساتها جميعاً - التي رآها رينان بوصفها نهج كينونة الساميين

اللامتغير؟ إنما ، بأي أذى أعظم تم الاحتفاظ بالصورة المعدولة التي خلقها القرن العشرون للأسطورة ! لقد أنتجت صورة للعربي كما يراه مجتمع « متقدم » شبه غربي . وكان الفلسطيني ، في مقاومته للاحتلال الأجنبي ، إما متوحشاً بليداً ، أو كئيباً يمكن إهماله ، أخلاقياً بل حتى وجودياً . وبمقتضى القانون الاسرائيلي ، لا يتمتع سوى اليهودي بحقوق مدنية وبامتياز لا مشروط للهجرة > إلى فلسطين < ؛ ورغم أنهم هم سكان الأرض ، فإن العرب يمنحون حقوقاً أقل وأبسط : فهم لا يستطيعون الهجرة ، ولئن بدا أنهم لا يتمتعون بالحقوق نفسها إن ذلك يعود إلى كونهم « أقل تطوراً » . ويحكم الاستشراق السياسة الاسرائيلية تجاه العرب في كل شيء فيها ، كما يبرهن تقرير كوينغ المنشور حديثاً بوفرة . ثمة عرب جيّدون (هم الذين يفعلون ما يؤمرون به) وعرب سيئون (الذين لا يفعلون ذلك ، ومن ثمّ فهم اراهابيون) . وقبل كل شيء ، هناك جميع أولئك العرب الذين يُتَوَقَّع ، فور أن يُهزموا ، أن يقبوعوا طائعين خلف خط حصين لا يخترق ، يقوم عليه أصغر عدد ممكن من الرجال ، انطلاقاً من نظرية أن العرب أجبروا على قبول اسطورة التفوق الاسرائيلي ولن يجرؤوا أبداً على الهجوم .

وحسب المرء أن يلقي بنظرة عبر صفحات كتاب اللواء يهوشفات هركابي مواقف العرب من اسرائيل ليرى كيف أن العقل العربي - كما قال روبرت ألتر بلغة من الاعجاب في < مجلة > تعليق* (١٣٠) ، فاسقاً ، لا سامياً حتى اللباب ، عنيفاً ، لا متوازناً ، يعجز عن انتاج شيء سوى البلاغة . وتغذّي أسطورة اسطورة وتتجهها . وتجاوب اسطورة اسطورة ، وتميلان إلى تناظرات وأنساق من النوع الذي يتوقع من العرب أنفسهم ، كشرقيين ، أن ينتجوه ، لكنهما ، كإنسان ، يعجز أي عربي عن أن يتكبّدها بحق .

إن الاستشراق ، بنفسه وفي نفسه ، وكقطع من المعتقدات ، وكمنهج للتحليل ، لعاجز عن التطور . بل إنه بحق النقيض المذهبي للتطور . فمنظومته المركزية هي أسطورة تطور الساميين المعاق . ومن هذا المنبت تندفق أساطير أخرى ، وكل منها يظهر السامي النقيض < الكامل > للغربي ، وضحية لا شفاء لها لنقاط ضعفه الخاصة . وبسلسلة من الأحداث والظروف انشعبت الاسطورة السامية في الحركة الصهيونية ؛ فأجبه سامي وجهه الاستشراق ، أما الآخر ، العربي ، فقد أجبر على الاتجاه وجهة الشرقي . وفي كل مرة تستثار فيها الخيمة والقبيلة ، فإن الأسطورة تكون موضع الاستخدام ؛ وفي كل مرة يُستحضر فيها مفهوم الشخصية العربية القومية ، فإن الاسطورة تكون موضع الاستخدام . وتزداد شدة قبضة هذه الأدوات على العقل عن طريق المؤسسات المبنية حولها . فلكل مستشرق ، بدلالة حرفية ، ثمة نظام من التعزيز ، ذو قوة مذهلة ، في ضوء الطبيعة الهشة الزوالية للأساطير التي يروّج لها الاستشراق . وبلغ هذا النظام ذروته الآن في مؤسسات الدولة عنها . ومن ثمّ ، فإن يكتب المرء عن العالم الشرقي العربي هو أن يكتب < مزوذاً > بالسلطة < التي تملكها > ، أمة ، وأن يكتب لا بالتأكيد < الذي تمنحه > عقائدية < ايديولوجية > صارخة ، بل

بالبقينية اللامتسائلة للحقيقة المطلقة المعززة بالقوة المطلقة .

في عددها الصادر في شباط ١٩٧٤ قَدِّمَتْ < مجلة > تعليق لقراءتها مقالاً كتبه الأستاذ جَلَّ كارل ألروي بعنوان « هل يريد العرب السلام ؟ » . والروي أستاذ للعلوم السياسية ومؤلف كتابين ، الموقف تجاه تأسيس دولة يهودية في العالم العربي . و صور للنزاع في الشرق الأوسط ؛ وهو إنسان يعترف بأنه « يعرف » العرب ، وخير ، بجلاء ، في صناعة الصور . ومنظومته سهلة التوقع : أن العرب يريدون أن يدمروا إسرائيل ، أن العرب في الواقع يقولون ما يعنونه (ويستخدم ألروي مقدرته على اقتباس الأدلة من الصحافة المصرية استخداماً زاهياً متباهياً ، وهي أدلة يوحد هويتها في كل موضع بهوية « العرب » كأن الشينين ، الصحافة العربية والصحافة المصرية ، شيء واحد) ، وهكذا الخ ، بهمة عوراء لا تني ولا تكل . وفي المركز من مقاله تماماً ، كما هي في المركز من أعمال سابقة « المستعربين » (وهي مرادف لـ « مستشرقين » آخرين) ، مثل اللواء هركابي ، الذي يشكّل مجال عمله « العقل العربي » ، فرضية للبدء بالتحليل عن ماهية العرب الحق ، اذا قُشِرَ الانسان الهراء الخارجي كله . بكلمات أخرى ، ينبغي على ألروي أن يبرهن أن العرب ، لأنهم ، أولاً ، يد واحدة وطبيعة واحدة في نزوعهم للانتقام الدموي ، وثانياً ، عاجزون نفسياً عن السلام ، وثالثاً ، مشدودون فطرياً إلى مفهوم للعدالة يعني نقيض ذلك تماماً ، لا ينبغي أن يوثق بهم ويؤمن جانبهم ، بل ينبغي أن يحاربوا من آن لأن كما يحارب المرء مرضاً مهلكاً .

وتدليلاً < على صحة آرائه > يقدم ألروي مستعرضاً رئيسياً هو اقتباس مأخوذ من مقالة هارلد و . غليدن « العالم العربي » (التي أشرت إليها في الفصل الأول) . ويرى ألروي أن غليدن استطاع أن « يقبض على الفروق الثقافية بين النظرة الغربية والعربية » للأشياء « بشكل ممتاز » . ومن ثمَّ فإن منظومة ألروي تصبح مبرهنة - فالعرب متوحشون ضالّون - وهكذا فقد قام باحث هو مرجع عن العقل العربي باخبار جمهور واسع يفترض أنه من اليهود القلقين ، بأن عليهم أن يستمروا في المراقبة بحذر . ولقد فعل ذلك جامعياً ، ودون شوب عاطفي ، وبصورة عادلة ، مستخدماً أدلة مستقاة من العرب أنفسهم - الذين ، يقول ألروي بثقة وتأكيد أوليين ، « ألغوا بصورة قطعية امكانية . . . السلام الحقيقي » - ومن التحليل النفسي .

بوسع المرء أن يعلّل تقارير كهذه بتميّز فرق آخر أكثر ضمنية وقوة يطرحه المستشرق في مقابل الشرقي هو أن الأول يكتب عن أما الثاني فيُكْتَب عنه . والدور الذي يفترض أن الأخير يلعبه هو السلبية المحيطة ؛ أما دور الأول فانه < دور صاحب > القوة على الملاحظة ، والدراسة ، وهلم جرّاً ؛ وكما قال رولان بارت ، فان أسطورة ما (والذين يمحونها الديمومة والاستمرارية) تقدر أن تختزع نفسها (أنفسهم) دون انقطاع^(١٣٢) . فالشرقي يُقدّم بوصفه مثبتاً ، مستقراً ، بحاجة إلى الاكتناه ، بحاجة حتى إلى معرفة بنفسه . وما من جدلية مستحسنة أو مسموح بها . ثمة مصدر للمعلومات (الشرقي) ومصدر للمعرفة (المستشرق) ، وبإيجاز ، كاتب وموضوع هو ،

لؤلؤه ، خامل ، والعلاقة بين الاثنين مسألة قوة ، ثمة عدد لا يحصى من الصور لها . وفيما يلي مثل مأخوذ من < كتاب > رافائيل بطي نهر ذهبي إلى طريق ذهبي :

« من أجل أن نقدر تقديراً صائباً ما يمكن للثقافة شرق الأوسطية أن تقبله عن طيب خاطر من مخازن الحضارة الغربية الثرية حتى الإحراج ، ثمة حاجة أولاً إلى تحقيق فهم أفضل وأسلم للثقافة شرق - الأوسطية . وهذا المتطلب السابق ضروري أيضاً من أجل قياس التأثيرات المحتملة خصائص حديثة الإدخال إلى سياق ثقافي لشعوب تراثية التوجه . كذلك ، ينبغي دراسة السُّل التي يمكن عن طريقها أن تجعل التقدّمات الثقافية الجديدة سائغة دراسة أبلغ إتقاناً عما كانت الحال عليه وما تزال . وبايجاز ، فإن الطريقة الوحيدة التي يمكن بها أن تحلّ عقدة المقاومة الغوردية* للغربية في الشرق الأوسط هي دراسة الشرق الأوسط ، وتشكيل صورة أكمل لثقافته التقليدية ، وفهم أفضل لعمليات التغير التي تحدث فيه الآن ، ونظرة أعمق نفاذاً إلى التركيب النفسي للمجموعات البشرية التي تتعرض في الثقافة شرق الأوسطية . إن المهمة لشاقة مرهقة ، لكن المكافأة ، التناغم بين الغرب وبين منطقة مجاورة من العالم حاسمة الأهمية ، جديدة بذلك » (١٣٣) .

تتبع الاستعارات والمجازات التي تدعّم هذا المقطع (والتي أشرت إليها بالحرف المميز) من تشكيلة من النشاطات الانسانية ، بعضها تجارية ، وبعضها زراعية ، وبعضها دينية ، وبعضها حيوانية ، وبعضها تاريخية . بيد أن العلاقة بين الشرق الأوسط والغرب ، في كل من هذه الحالات ، محدّدة في الواقع بوصفها جنسية : وكما قلت سابقاً في مناقشة فلوير ، فإن الترابط بين الشرق والجنس ملحاح بصورة استثنائية . فالشرق الأوسط مقاوم ، كما هي أي عذراء ، لكن الباحث الذكر يحظى بالجائزة بتمزيق العقدة الغوردية وفتحها واختراقها رغم « المهمة الشاقة المرهقة » . و « التناغم » هو حصيلة افتتاح الحياء العذري ؛ لا تعايش المتساوين بأي شكل من الأشكال ولا تغير العلاقة المتبطنة ، علاقة القوة ، بين الباحث ومادة الموضوع أبداً : فهي دائماً ، وبصورة موحّدة ، في مصلحة المستشرق . فالدراسة ، والفهم ، والمعرفة ، والتقييم ، مقنّعة كتملقات « للتناغم » هي أدوات من أدوات الفتح .

إن العمليات اللفظية في كتابات مثل كتابات بطي (الذي تجاوز حتى عمله السابق في كتابه الصادر حديثاً العقل العربي^(١٣٤)) تهدف إلى < تحقيق > نوع خاص جداً من الضغط والتقليص . فكثير من تطريزاته علم - انساني < انثروبولوجي > - يصف الشرق الأوسط مثلاً بأنه « إقليم ثقافي » - لكن النتيجة هي نفس تعددية الفروق بين العرب (مهما كانوا في الواقع) لمصلحة فرق واحد ، هو الفرق الذي يفصل العرب عن كل إنسان آخر . وكموضوع للدراسة والتحليل يمكن < هكذا > أن يخضعوا للسيطرة بدرجة أكبر من السهولة والمباشرة . وعلاوة ، فانهم ، وقد قُلّصوا بهذه الصورة ، يمكن أن يدفعوا إلى أن يسمحوا بالهراء العام من النوع الذي يجده المرء في مثل كتاب سنية حمادي مزاج العرب وشخصيتهم ، ويمنحوها الشرعية ، ويشتهوها :

* « عقدة أحكم شذها غوردوس ملك فرجيا ، وقد زعموا أنه لن يجلبها إلا سيد آسية المقبل ، فناء الاسكندر الكبير وقطعها بسيفه » المورد .

« لقد كشف العرب حتى الآن عن عجز عن الوحدة المنضبطة والملزمة . فهم يجربون انفجارات جمعية من الحماسة لكنهم لا يتابعون المساعي الجمعية بصبر ، وهي مساعٍ مُحْتَضَن عادة دون رغبة كاملة . وهم يظهرون افتقاراً إلى التنسيق والتناغم في التنظيم والأداء الوظيفي ، كما أنهم لم يجلبوا مقدرة على التعاون . وإن أي عمل جمعي يهدف إلى الافادة العامة أو الربح المتبادل لأجنبي عليهم » (١٣٥) .

يكشف أسلوب هذا النثر قدراً أكبر مما قد تقصد له حمادي أن يكشف . فأفعال مثل « أظهر » ، « كشف » ، « جلا » تُستخدم دون مفعول ثانٍ < غير مباشر > : لمن « يجلبو » العرب ، و « يُظهرون » و « يكشفون » ؟ لا لأنسان محدد بالذات ، كما هو واضح ، بل لكل إنسان بصفة عامة . وهذه طريقة أخرى للقول إن هذه الحقائق تبرهن نفسها ، إنما لمراقب ذي مكانة متميزة أو متمرّس ، ذلك أن حمادي لا تقتبس في أي مكان أدلة عامة قريبة المتناول لتدعم ملاحظاتها . وإلى جانب ذلك ، ففي ضوء تفاهة الملاحظات ، أي أدلة يمكن أن يكون هناك ؟ وإذا يمضي نثرها قدماً ، فإن لهجتها تزداد ثقة : « إن أي عمل جمعي . . . لأجنبي عليهم » . تتصلّب الفصائل ، وتصبح التأكيدات أكثر فأكثر جزمًا وعناداً ، ويتحول العرب نهائياً من بشر إلى لا شيء آخر سوى الموضوع المزعوم لأسلوب حمادي . فالعرب لا يوجدون إلا كمناسبة للمراقب الطاغية : « إن العالم هو فكرتي » .

وكذا هو الأمر خلال عمل المستشرق المعاصر كله : تنقّط صفحاته ، أو صفحاتها ، تأكيدات جازمة من أشدّ الأنواع غرابية ، سواء أكان المستشرق مانقراً فليبرن آخر يطرح منظومة أنه رغم كون العمليات الفكرية الانسانية كلها يمكن أن تقلّص إلى ثماني عمليات ، فإن العقل الاسلامي قادر على أربع فقط » (١٣٦) ، أو موروي بيرغر آخر يفترض بداهة أن العرب عاجزون عن التفكير الحقيقي ، إذ أن اللغة العربية ميالة بطبعها إلى الخطابية (١٣٧) . وبوسع المرء أن يسمي تأكيدات كهذه أساطير في وظيفتها وبنيتها ، لكن رغم ذلك ينبغي على المرء أن يحاول إدراك القواعد الملزمة الأخرى التي تحكم استعمالها . والمرء ، هنا ، يتكهن ، طبعاً . أن تعميمات المستشرقين على العرب تفصيلية جداً حين يكون الأمر متعلقاً بتفريد الخصائص العربية انتقادياً ، لكنها أقل تفصيلية بكثير حين يتعلق الأمر بتحليل نقاط القوة عند العربي . فالعائلة العربية ، والخطابية العربية ، والشخصية العربية تظهر ، رغم أوصاف المستشرق المسهبة الضخمة ، لا - مطبوعة < مجردة من الطبيعة > ، دون خصوصية وفعالية إنسانية ، حتى إذ تمتلك هذه الأوصاف ذاتها امتلاء وعمقا في قوتها الجارفة < التي تمارسها > على مادة < الدراسة > . حمادي من جديد :

« هكذا يحيا العربي في بيئة قاسية ومحبطة . ولا تتاح له فرصة أن ينمي طاقاته الكامنة وأن يحدّد موقعه في المجتمع ، ولا يؤمن بالتقدم أو بالتغير ، ولا يجد خلاصه إلا في العالم الآخر » (١٣٨) .

وما يعجز العربي عن تحقيقه بنفسه يوجد في الكتابات المكتوبة عنه . فالمستشرق على يقين فائق بطاقته الكامنة هو ، ليس متشائماً ، قادر على تحديد موقعه ، موقعه وموقع العربي . والصورة

التي تشكل عن الشرقي العربي صورة سلبية > الى درجة فعالة في صياغة مصيره < ؛ لكنها ، نسأل ، لماذا هذه السلسلة اللانهائية من الأعمال عنه ؟ ما الذي يشدّ المستشرق إن لم يكن - وهو ليس ذلك بالتأكيد - حب العلوم العربية ، والعقل العربي ، والمجتمع العربي ، والانجازات العربية ؟ وبكلمات أخرى ، ما هي طبيعة حضور العربي في الانشاء الأسطوري > المكتوب < عنه ؟

شيئان : العدد والقوة التوليدية : وكلا القوتين قابلة ، في نهاية المطاف ، للتقليص إلى الأخرى ، لكنها ينبغي أن نفصلها لأغراض التحليل . إن لدى كل عمل من أعمال البحث الاستشراقي المعاصر ، دون استثناء تقريباً ، الكثير ليقوله عن العائلة ، وبنيتها التي يسيطر فيها الذكر ، وتأثيرها الشامل الكلي في المجتمع . وعمل بطي مثال غمطي على ذلك . > وهنا < تطرح مفارقة ضدية صامتة نفسها بصورة فورية ، ذلك أنه إذا كانت العائلة مؤسسة لا دواء لاختلافاتها العامة إلا تعويذة « التحديث » ، فإن علينا أن نعترف بأن العائلة تستمر في إنتاج نفسها ، وأنها خصبة ، وأنها مصدر وجود العرب في العالم ، على علته . ويوحى ما يشير إليه بيرغر بوصفه « القيمة العظيمة التي يعلّقها الرجال على طاقاتهم الجنسية العالية »^(١٣٩) بالقوة التي تتوارى خلف الحضور العربي في العالم . ولئن كان المجتمع العربي يمثل بمعطيات سلبية تماماً تقريباً وغير ذات فعالية عموماً ، > مُنتظراً < أن يُغْتَصَب ويُنال من قبل المستشرق ، إن بوسعنا أن نفترض أن مثل هذا التمثيل طريقة من طرق معالجة الاختلاف والاختصاصية العظيمة في التنوع العربي ذي المصدر الجنسي والبيولوجي ، إن لم يكن الفكري والاجتماعي . إلا أن المحرّم الذي لا ينتهك إطلاقاً في انشاء الاستشراق هو أن تلك الجنسية ذاتها لا ينبغي أن تؤخذ مأخذ الجد أبداً . ولا يمكن أن يعزى إليها أبداً بصورة صريحة غياب الانجازات والسفسطة العقلانية « الحق » الذي يكشفه المستشرق في كل مكان بين العرب . ومع ذلك ، فإن هذه ، في اعتقادي ، هي الحلقة المفقودة في المنظومات التي يتمثل هدفها الرئيسي في نقد المجتمع العربي « التقليدي » كمنظومات حمادي ، وبيرغر ، وأليرنر . فهم يدركون قوة العائلة ، ويلحظون نقاط ضعف العقل العربي ، ويلاحظون « أهمية » العالم الشرقي للغرب ، لكنهم لا يقولون أبداً ما يتضمنه إنشاؤهم ، > وهو < أن ما هو متروك للعربي بعد قول كل شيء وفعل كل شيء هو دافع جنسي لا متمايز . غير أننا في مناسبات نادرة - كما في عمل ليون مونغينييري - نجد المتضمن مصرّحاً به جلياً : أن ثمة « شهية جنسية قوية ... تميّز أولئك الجنوبيين ذوي الدم الحار »^(١٤٠) . لكنها في أغلب الأوقات ، تتم > عملية < تصغير المجتمع العربي وتقليصه واستخلاصه من تفاهات لا يتصور وجودها إلا في مجتمع دوني عرقياً ، وتحتها تيار باطني من المبالغة الجنسية : فالعربي ينتج نفسه الى ما لانهاية ، جنسياً ، ولا شيء آخر . ولا يقول المستشرق شيئاً عن هذا ، رغم أن منظومته تعتمد عليه : « لكن التعاون في الشرق الأدنى ما يزال أمراً عائلياً ولا يتم إلا القليل منه خارج نطاق المجموعة المرتبطة برابطة الدم أو القرية »^(١٤١) مما يعني القول بأن الطريقة الوحيدة التي يهم العرب بها على الإطلاق هي من حيث هم كائنات بيولوجية محض ؛ أمامؤسستياً ، وسياسياً ، وثقافياً فهم صفر ، أو ما يقارب الصفر . إننا عددياً ، وكمنتجين لعائلات ، فإن العرب > موجودات < فعلية .

والصعوبة في مثل هذه النظرة هي أنها تعقّد السلبية الحاملة عند العرب التي يفترضها المستشرقون أمثال بطي بل حتى حمادي وآخرين . غير أنه في منطق الأساطير ، كالأحلام ، أن ترحب بالضبط بالطبقات الجذرية . ذلك أن الأسطورة لا تحل أو تحل المشكلات ؛ بل تمثلها كما هي محللة ومحلولة مسبقاً ؛ أي أنها تعرضها كصور مجمعة مسبقاً ، بالطريقة التي تُجمع بها فُرَاعة < طيور > من المستطرفات وتجعل ممثلاً لرجل . وما دامت الصورة تستعمل المادة كلها لأغراضها الخاصة ، وما دامت الأسطورة ، تحديداً ، تزيج الحياة < وتحل محلها > فان الطباق < القائم > بين العربي مفرط الخصوبة والدمية السلبية الحاملة ليس وظيفياً . ويغطي الانشاء الطباق < بغطاء تزييني ؟ > فالشرقي العربي هو ذلك المخلوق المستحيل الذي تدفعه حيويته الجنسية < الليبيدية > إلى نوبات مبرّحة من الاستثارة المفرطة - بيد أنه ، مع ذلك ، دمية متحركة في نظر العالم ، يحدّق بعينين فارغتين إلى مشهد طبيعي حديث لا يستطيع أن يفهمه أو أن يتدبر أمره فيه .

إنما تبدو هذه الصورة للعرب علائقية في الدراسات قريبة العهد للسلوك السياسي الشرقي ، وهي كثيراً ما تنبثق في معرض المناقشات البحثية لموضوعين أصبحا ، حديثاً ، مفضّلين لدى أصحاب المعرفة الخابرة الاستشراقية : الثورة والتحديث . ظهر عام ١٩٧٢ ، برعاية مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية < في جامعة لندن > مجلد بعنوان الثورة في الشرق الأوسط ودراسات موضوعية أخرى ، حرّره بي . جي . فاتكيوتس . والعنوان عنوان طبي صراحة ، ذلك أنه يُتَوَقَّع هنا أن نفكر بالمستشرقين بوصفهم في نهاية المطاف وُهبوا نعمة ما كان الاستشراق « التقليدي » عادة قد تجنّبه : الاهتمام طبّ - النفسي . ويمنح فاتكيوتس الكتاب لمجته الأساسية بتحديد شبه - طبي للثورة ، لكن عدائية التحديد ، ما دام ما هو في ذهنه وذهن قرائه الثورة العربية ، تبدو مقبولة . وثمة مفارقة فكّية بارعة جداً هنا سأحدث عنها فيما بعد . يستقي فاتكيوتس دعمه النظري من كامو - الذي لم تكن عقليته الاستعمارية بصديقة للثورة أو للعرب ، كما أظهر حديثاً كونر كروز أوبراين - لكن العبارة « الثورة تدمر كلا المبادئ والرجال » تقبل من كامو بوصفها ذات « معنى جوهري » . ويتابع فاتكيوتس :

« إن العقائدية الثورية لفي تنازع مباشر مع تركيب الانسان العقلاني ، والبيولوجي ، والنفسي (بل إنها في الواقع لفي حالة من الهجوم الوجيه عليه) . ولأنها ملتزمة بتحقيق انبثاث منظم شامل ، فالعقائدية الثورية تتطلب من معتنقيها تعصباً < أعمى > . والسياسة ، بالنسبة للثوري ، ليست مسألة إيمان ، أو بديلاً للإيمان الديني ، وحسب . بل ينبغي أن تتوقف من أن تكون ما كانته ، وما لم تزله ، دائماً ، أي ، نشاطاً تكيفياً يتم في وقت < يترك فرصة > للبقاء . والسياسة الانبثائية ، الخلاصية ، تمقت التكيفيّة ؛ وإلا فكيف يكون بوسعها أن تتحاشى الصعوبات ، وتتجاهل وتتجنب عقبات البعد المعقد البيولوجي - النفسي للانسان ، وتسمر عقلانيته اللطيفة المرهفة ، على كونها محدودة وهشة مُعرّضة ؟ وهي تخاف ، وتشيح عن ، الطبيعة المحسوسة والمنفردة للمشكلات الانسانية

وشواغل الحياة السياسية : وهي تنمو وتزدهر على المجرد والبروميثي . وهي تُخضع جميع القيم الملموسة إلى قيمة واحدة عليا : تسخير الانسان والتاريخ في تصميم فخم للتححرر الانساني . وهي لا تكتفي بالسياسة الانسانية ، ذات المحدوديات الكثيرة المزعجة . بل ترغب بدلاً من ذلك بخلق عالم جديد لا عن طريق التكيف ، وبصورة قلقة غير ثابتة ، وبنعومة ، أي إنسانياً ؛ بل بفعل مرعب من الخلق الأولي الزب- إلهي . والسياسة في خدمة الانسان صيغة غير مقبولة لدى العقائدي الثوري . بل ، على العكس ، إن الانسان ليجد من أجل أن يخدم نظاماً مفتعلاً سياسياً ومقرراً مرسوماً بفضافة وحشية « (١٤٢) » .

مهما تكن الأشياء الأخرى التي يقوفا هذا المقطع - هذه الكتابة المجنحة البنفسجية من أكثر الأنماط تطرفاً ، ومن الحماسية المعادية للثورة - فإن ما يقوله لا يقل عن أن الثورة نمط سيء من الجنسية (فعل خلق زب- إلهي) ، ومرض سرطاني أيضاً . وكل ما يفعله « الانساني » ، تبعاً لفاتكيوتس ، عقلاني ، حق ، لطيف ، متفرد ، محسوس ؛ وكل ما يعلنه الثوري وحشي ، لا عقلاني ، تسميري سحري ، سرطاني . الخلق ، والتغير ، والاستمرارية توحد هويّاً لا بالجنسية وبالجنون فقط بل ، بشيء من المفارقة الضدية ، بالتحريد أيضاً .

تُثقل مصطلحات فاتكيوتس وتلّون عاطفياً بالاستهواءات (الموجهة من اليمين) < باسم > الانسانية والاحتشام ، واستهواءات (ضد اليسار) تحمي الانسانية من الجنسية ، والسرطان . والجنون ، والعنف اللاعقلاني ، والثورة . وإذا أن الثورة العربية هي موضع النقاش ، فإن علينا أن نقرأ المقطع كما يلي : هذه هي الثورة ، وإذا كان العرب يريدونها . فن في ذلك لتعليقاً عميق الدلالة عليهم وعلى كونهم عرقاً دونياً . فهم غير قادرين إلا على التحريض الجنسي ، غير قادرين على التفكير الأولي (الغربي ، الحديث) . وهنا تبدأ فاعلية المفارقة الفكهة التي ذكرتها سابقاً ، ذلك أننا بعد بضع صفحات < من هذا > نكتشف أن العرب هم من عدم الكفاءة بحيث أنهم يعجزون حتى أن يتطلعوا إلى ، دع عنك أن ينفذوا ويتموا ، طموحات الثورة . ويتضمن هذا الكلام أن الجنسية العربية لا ينبغي أن تخشى لذاتها بل لاختفاها . وبإيجاز ، فإن فاتكيوتس يطلب من قرائه أن يؤمنوا بأن الثورة في الشرق الأوسط تشكل تهديداً بالضبط لأن الثورة لا يمكن أن تُحقق .

« يمكن المصدر الرئيسي للنزاع السياسي والثورة المحتملة في كثير من بلدان الشرق الأوسط ، وكذلك في أفريقيا وآسيا اليوم في عجز ما يسمى < الحركات والانظمة الوطنية > الجذرية عن تدبير ، دع عنك حل ، المشكلات الاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية النابعة من الاستقلال وإلى أن تستطيع دول الشرق الأوسط أن تسيطر على نشاطها الاقتصادي وتخلق أو تنتج تقنيتها الخاصة ، فإن سبيلها إلى التجربة الثورية سيبقى محدوداً . ذلك أن عين الفصلات السياسية الضرورية للثورة لن تكون متوفرة » (١٤٣) .

اللعنة إن فعلت ، واللعنة إن لم تفعل . في هذه السلسلة من التحديدات المنحلة . تنبثق الثورات أو هام عقول مهووسة جنسياً تتكشف بعد تحليل أدق عقولاً عاجزة حتى عن

الجنون الذي يحترمه فاتكيوتس بحق - وهو جنون إنساني ، لا عربي ؛ محسوس ، لا مجرد ؛
يُجنسي ، لا جنسي .

تحتل المكانة المركزية من مجموعة فاتكيوتس مقالة برنارد لويس « التصورات الإسلامية
لثورة » . وتبدو الاستراتيجية هنا مصفاة منقاة . إن كثيراً من القراء ليعرفون أن كلمة ثورة
ومقارباتها المباشرة تعني لمحدثي العربية اليوم ، ثورة* ؛ وهم سيعرفون ذلك أيضاً من مقدمة
فاتكيوتس . إلا أن لويس لا يصف ما تعنيه ثورة حتى عين النهاية من مقالته ، بعد أن
يكون قد ناقش تصورات مثل دولة ، فتنة ، وبغاة في سياقها التاريخي والديني في الغالب .
والنقطة < المثارة > هنا هي ، رئيسياً ، أن « المبدأ الغربي > القائل < بحق مقاومة
الحكومة الفاسدة أجنبي على الفكر الإسلامي » مما يقود إلى « الانهزامية » و « الاستكانية »
كموقفين سياسيين . وليس ثمة من نقطة واحدة في المقالة يدرك عندها المرء بثقة أين يُفترض
أن هذه المصطلحات جميعاً تحدث إلا في مكان ما من تاريخ الألفاظ . وقريباً من نهاية المقالة ،
يأتي هذا :

« في البلدان الناطقة بالعربية كانت كلمة مختلفة قد استخدمت لـ « الثورة » . ويعني الجذر
ث - و - ر في العربية الكلاسيكية النهوض (ع . م . نهوض جمل) ، الاستثارة أو التحرك ، ومن
هنا خصوصاً في الاستعمال المغربي ، التمرد . وهي كثيراً ما تستخدم في سياق تأسيس <دولة ذات>
سيادة مستقلة صغيرة ؛ وهكذا ، فإن من يسمون ملوك الطوائف ، مثلاً ، الذين حكموا إسبانيا
في القرن الحادي عشر بعد تفكك الخلافة في قرطبة ، يسمون ثوار < أ > (مفرد ثائر) . ويعني
الاسم < المصدر > ثورة ، أولاً ، الهيجان ، كما في العبارة المقتبسة في الصحاح ، وهو معجم
عربي قروسطي سوي ، (انتظر حتى تسكن هذه الثورة) - وتلك وصية بالغة الملاءمة . أما الفعل
فإن العجبي** يستخدمه بالصيغة ثوران أو إثارة فتنة ، بوصفه أحد الأخطار التي ينبغي أن تثبط
همة الإنسان عن ممارسة واجب مقاومة الحكومة الفاسدة . والثورة هي المصطلح الذي استخدمه
الكتاب العرب في القرن التاسع عشر للثورة الفرنسية ، واستخدمه خلفاؤهم للثورات المقبولة ،
الداخلية والخارجية ، في زمننا الحاضر» (١٤) .

يزدحم المقطع كله بالتعالي وسوء النية والنظرة . لماذا تقحم فكرة الجمل الناهض
كجذر اشتقائي للثورة العربية الحديثة إلا كطريقة بارعة لتجريح الحديث وإضعافه ؟ وغرض
لويس هو بشكل مكشوف أن يحيط الثورة من المكانة العالية المعاصرة لها إلى ما لا يعدو في نبه
(أو جماله) جملًا يكاد يرفع نفسه عن الأرض . ' الثورة هيجان ، فتنة ، تأسيس <دولة ذات>

* واضح أن هذه الجملة حشو بالنسبة للقارئ العربي . لكنها في النص الإنكليزي تترجم كلمة « ثورة »
العربية إلى معادلتها الإنكليزية Revolution . لذلك يمكن أن تترجم الجملة كما يلي : « إن كثيراً من القراء
يعرفون ما تعنيه كلمة ثورة ومقارباتها المباشرة لمحدثي العربية اليوم » .

** هكذا في النص al- Iji .

سيادة مستقلة صغيرة - ولا شيء أكثر ؛ وأفضل نصيحة (لا يمكن ، فيما يبدو ، أن يقدمها سوى باحث أو سيّد غربي) هي « انتظر حتى تسكن الثورة » . ومن هذا المسرد المزدري للثورة ، لن يكون في وسع المرء أن يعرف أن أعداداً لا تحصى من البشر ملتزمون بها التزاماً فعالاً ، بطرق هي من التعقيد والتشابك بحيث يعجز عن ادراكها حتى < خبرة > لويس البحثية المتهكمة . لكن هذا النمط من الوصف المجوهر هو الطبيعي بالنسبة للدارسين وصانعي السياسة المهتمين بالشرق الأوسط : ان التحركات الثورية بين « العرب » هي من الأهمية والعواقب بقدر ما هو نهوض جمل عن الأرض ، وتستحق من الاهتمام ما تستحقه ثروة قرويين سدّج . وسيكون كل ما كتبه المستشرقون من مادة شرائعية ، للسبب العقائدي نفسه ، عاجزاً عن أن يوضح أو يُعَدّ المرء للغليان الثوري الأكيد في العالم العربي في القرن العشرين . يلّمح ربط لويس بين الثورة وبين جمل ينهض وبالهيجان بشكل عام (لا بالصراع من أجل قيم) بصراحة تتجاوز ما هو من عادته إلى أن العربي لا يكاد يكون أكثر من كائن عصابي جنسيّ . فكل لفظة من الألفاظ أو العبارات التي يستخدمها لوصف الثورة مشربة بالجنسية : حرّك ، أثار ، يقوم . لكنها في معظمها جنسية « سيئة » تلك التي ينسبها إلى العرب . وفي نهاية المطاف ، فما دام العرب غير مجهزين في الواقع للعمل الجاد ، فان هيجانهم < ثورائهم > الجنسي لا يتجاوز في نبلة جملاً يقوم . وبدلاً من الثورة ، ثمة الفتنة ، وتأسيس < دولة ذات > سيادة صغيرة ، ثم مزيد من الهيجان ، ويعادل ذلك القول بأن العربي بدلاً من الجماع غير قادر على أن يحقق إلا المداعبة ، وجلد عميرة ، والادخال والاخراج قبل القذف . وهذه ، في اعتقادي ، هي تضمينات < كلام > لويس ، رغم كل ما قد يحيط بمعرفته من براءة ، وما في لغته من لهجة حديث رفيعة . ذلك أنه ما دام حساساً إلى هذه الدرجة بالظلال الفرقية التي تملكها الكلمات فلا بدّ أنه يعي ما لكلماته هو من ظلال فرقية أيضاً .

يمثل لويس حالة شيقة للدراسة المتقضية لأن مكانته في العالم السياسي للمؤسسة الانجلو- أميركية شرق الأوسطية مكانة المستشرق المتفقه ، وكل ما يكتبه مشيع بـ « سلطة » < هذا > الحقل . بيد أن عمله لعقد ونصف العقد على الأقل لم يزل بصورة رئيسية عقائدياً بحدة ، رغم محاولاته المختلفة < لاستخدام > اللطافة الخفية والمفارقة الفكاهة . وإنما أذكر عمله قريب العهد مثلاً كاملاً للجامعي الذي يزعم أن عمله < يمثل > البحث الموضوعي التحرري ، لكن عمله في الحقيقة يكاد يكون إعلاماً دعائياً ضد مادة دراسته . إلا أن هذا لا ينبغي أن يفاجئ الانسان الذي ألف تاريخ الانتشراق ؛ فهو ليس إلا الأخيرة - وفي الغرب ، الأقل تعرضاً للنقد - بين فضائح « تراث البحث » .

لقد بلغ من حدة تصميم لويس على أن يفضح ، ويضعف ، ويجرّح ويشوّه < سمعة > العرب والاسلام أن قواه كباحث وكمؤرخ بدت وكأنها تخونه . فهو ينشر ، مثلاً ، فصلاً بعنوان « ثورة الاسلام » في كتاب صادر عام ١٩٦٤ ، ثم يعيد نشر معظم هذه المادة بعد

اثنى عشرة سنة ، بتغييرات طفيفة تلائم مكان النشر الجديد (وهو في هذه الحالة < مجلة > تعليق) ويعنوان جديد « عودة الاسلام » . ومن « ثورة » إلى « عودة » ثمة تغير نحو الأسوأ طبعاً ، تغير يقصد له لويس أن يوضح لجمهوره الأخير لماذا ما يزال المسلمون (أو العرب) يرفضون أن يهدأوا ويقبلوا سلطان اسرائيل على الشرق الأدنى .

لننعمي النظر في كيف يفعل ذلك . في كلتا قطعتيه يذكر لويس أحداث شغب ضد الامبريالية وقعت في القاهرة عام ١٩٤٥ . ويصفها في كلا الموضعين بأنها ضد اليهود . غير أنه لا يخبرنا في أي الحالتين بأي صورة كانت الأحداث ضد اليهود ؛ بل إنه في الواقع يقدم ، دليلاً مادياً على كونها ضد اليهود ، المعلومات المفاجئة شيئاً ما ، أن « عدداً من الكنائس ، الكاثوليكية ، والأرمنية ، واليونانية الأرثوذكسية ، هوجمت وأصيبت بأضرار » . انظر في الصورة الأولى ، المكتوبة عام ١٩٦٤ :

« في ٢ تشرين الثاني عام ١٩٤٥ ، دعا القادة السياسيون في مصر إلى مظاهرات في ذكرى وعد بلفور . وتطوّرت هذه المظاهرات بسرعة إلى شغب هائج ضد اليهود ، هوجمت خلاله وأصيبت بأضرار كنيسة كاثوليكية ، وكنيسة أرمنية ، وكنيسة يونانية أرثوذكسية . ما هي ، قد يسأل المرء ، علاقة الكاثوليك ، الأرمن ، واليونانيين ، بوعد بلفور ؟ » (١١٥) .

والآن صورة تعليق المعدولة ، المكتوبة عام ١٩٧٦ :

« إذ أصبحت الحركة القومية شعبية بصورة أصيلة ، صادقة ، أصبحت كذلك أقل قومية وأكثر دينية - وبكلمات أخرى ، أقل عربية وأكثر اسلامية . ففي أوقات الأزمات - ولقد كان ثمة العديد منها في العقود الأخيرة - يطغى الولاء الغريزي الجماعي على كل ولاء آخر . وقد تكفي بضعة أمثلة . في ٢ تشرين الثاني عام ١٩٤٥ ، قامت مظاهرات في مصر [لاحظ هنا كيف تحاول العبارة « قامت مظاهرات » إظهار الولاء الغريزي ؛ أما في الصورة المعدولة الأولى فقد كان « القادة السياسيون » مسؤولين عن الحدث] في ذكرى اصدار الحكومة البريطانية لوعد بلفور . ورغم أن هذا لم يكن بالتأكيد في نية القادة السياسيين الذين رعوا المظاهرة ، فقد تطورت بسرعة إلى شغب هائج ضد اليهود وتطور الشغب الهائج ضد اليهود إلى انفجار أكثر شمولاً هوجم خلاله وأصيب بأضرار عدد من الكنائس ، الكاثوليكية ، والأرمنية ، واليونانية الأرثوذكسية [تغيير آخر مفيد : الانطباع الذي يخلق هنا هو أن كثيراً من الكنائس ، من أمثاط ثلاثة ، هوجمت ؛ أما الصورة المعدولة الأولى فقد خصصت ثلاث كنائس] » (١١٦) .

وغرض لويس التماحكي ، لا البحثي ، هو أن يظهر ، هنا وفي أماكن أخرى ، أن الاسلام عقائدية لا سامية ، لا دين فقط . وهو يواجه بعض الصعوبة المنطقية في محاولته تأكيد أن الاسلام ظاهرة جماهيرية خفيفة وأنه في الوقت نفسه « ليس شعبياً بصورة أصيلة صادقة » . لكن هذه المشكلة لا تعيقه طويلاً . وكما تظهر الصورة المعدولة الثانية للنادرة المتميزة التي يروها ، فإنه يتابع ليعلم أن الاسلام ظاهرة قطيعية أو جماهيرية لا عقلانية ،

تسيطر على المسلمين بالشبوب الانفعالي ، والغريزة ، والأحقاد الجارفة . والغرض من عرضه كله هو أن يخيف جمهوره ، أن يجعله يرفض أبداً أن يتنازل عن قدر بوصة للاسلام . وتبعاً للويس ، فإن الاسلام لا يتطور ، كما لا يتطور المسلمون ؛ بل إنهم كائنون وحسب ، وينبغي أن يراقبوا بسبب ذلك الجوهر الصافي فيهم (تبعاً للويس) الذي يشتمل على كراهية عريقة متجذرة للمسيحيين واليهود . ولويس في كل مكان يكبح جماح نفسه ويمتنع عن اصدار تقريرات مثيرة كهذه صراحة ؛ وهو حريص على أن يقول دائماً إن المسلمين طبعاً ليسوا لا ساميين بالطريقة التي كانها النازيون ، غير أن دينهم يمكن بسهولة بالغة أن يسلم نفسه للاسامية ، وأنه < في الواقع > قد فعل ذلك . وكذا هي الحال بالاشارة إلى العنصرية العرقية . والعبودية ، والشروع الأخرى « الغربية » نوعاً . ولباب عقائدية لويس المتعلقة بالاسلام هو أن الاسلام لا يتغير أبداً ؛ ورسائله التبشيرية الآن هي أن ينهى القطاعات المحافظة بين الجمهور القارئ اليهودي ، وأي انسان آخر يؤد أن يسمع ، أن أي مسرد سياسي ، أو تاريخي ، أو بحثي للمسلمين ينبغي أن يبدأ أو ينتهي بحقيقة أن المسلمين مسلمون :

« فأن يعترف < المرء > بأن حضارة بأكملها يمكن أن تتخذ الدين ولاء أول لها أمر كبير . حتى اقتراح أمر كهذا يعتبر مسيئاً لدى التحريرين من أصحاب الرأي ، المائلين أبداً على استعداد لاتخاذ موقف حماية مظلّل ، باسم أولئك الذين يعتبرونهم تحت وصايتهم . وينعكس هذا الآن في العجز القائم ، سياسياً ، وصحافياً ، وبحثياً على حد سواء ، عن ادراك أهمية عامل الدين في الشؤون الحاضرة للعالم الاسلامي ، وفي اللجوء الناتج عن ذلك إلى لغة الجناح اليساري والجناح اليميني، والتقدمي والمحافظة، وما إليها من المصطلحات الغربية، التي يبلغ استخدامها في إيضاح الظواهر السياسية الاسلامية من الدقة والاضاءة ما يبلغه مسرد لمباراة < في لعبة > الكريكت يقدمه مراسل < صخني مختص بلعبة > اليبسبول . [ولويس مغرم بهذا التشبيه إلى درجة أنه يقتبسه حرفياً من مباحثته المكتوبة عام ١٩٦٤] » (١٤٧) .

في عمل لاحق ، نجبرنا لويس أي المصطلحات أدق وأكثر فائدة ، رغم أن المصطلحات < التي يذكرها > لا تبدو أقل « غربية » (مهما كانت « غربية » تعني) : فالمسلمون ، مثل معظم الشعوب المستعمرة سابقاً ، عاجزون عن أن يقولوا الحقيقة أو حتى أن يروها . وهم ، تبعاً للويس ، مدمنون على الأسطوريات ، جنباً إلى جنب مع « ما يسمى المدرسة التنقيحية في الولايات المتحدة ، التي تنظر إلى الوراء إلى عصر ذهبي من الفضيلة الأمريكية وتعزو جميع الآثام والجرائم في العالم عملياً الى المؤسسة الحاضرة في بلادهم » (١٤٨) . وعدا عن كونها مسرداً خبيثاً وخاطئاً كلياً للنظرية التنقيحية ، فإن مثل هذه الملاحظة مصممة لوضع لويس في مكانة المؤرخ العظيم الذي يسمو فوق التخلف وضعف النمو التافه لدى من هم مجرد مسلمين وتنقيحيين .

غير أن لويس ، من حيث الدقة ، ومن حيث أنه يعيش بالقاعدة التي يقرها : « إن

الباحث ، مع ذلك ، لن يخضع لتحيزاته وأهوائه « يفتقر إلى اللياقة مع نفسه ومع القضية التي يتبناها . فهو ، مثلاً ، يردد الدعوى العربية ضد الصهيونية (مستخدماً اللغة السائرة للقوميين العرب) دون أن يذكر في الوقت نفسه - في أي مكان ، وفي أي من كتاباته - أنه كان ثمة غزو صهيوني واستعمار لفلسطين على الرغم من ، وبتعارض مع ، السكان الأصليين العرب . وما من اسرائيلي ينكر ذلك ، لكن لويس المؤرخ المستشرق يسقطه < من كلامه > . وهو يتحدث عن غياب الديمقراطية من الشرق الأوسط ، باستثناء إسرائيل ، دون أن يذكر مرة واحدة تعليمات الدفاع الطارئة التي تستخدمها إسرائيل لحكم العرب ؛ وليس لديه ما يقوله كذلك عن « الاعتقال الوقائي » للعرب في إسرائيل ، أو عن عشرات المستعمرات غير القانونية في الضفة الغربية وغزة المحتلتين عسكرياً ، أو عن فقدان العرب لحقوق الانسان ، وأولها حق الهجرة ، في فلسطين سابقاً . وبدلاً < من هذا كله > ، فان لويس يسمح لنفسه بحرية الباحث في أن يقول إن « الامبريالية والصهيونية [فيما يتعلق بالعرب] كانتا مألوفتين لزمن طويل تحت اسميهما القديمين ، المسيحيين واليهود » (١٥٠) .

ويقتبس من آراء تي . إي . لورنس في « الساميين » ليعزز دعواه ضد الاسلام ، ولا يناقش الصهيونية أبداً بموازاة الاسلام (كما لو كانت الصهيونية حركة فرنسية ، لا حركة دينية) ، وهو يحاول في كل مكان أن يظهر أن أي ثورة في أي مكان هي في أفضل الحالات شكل من أشكال « الألفية الهائلة العلمانية » * .

سوف يجد المرء هذا النمط من الاجراءات أقل إثارة للاعتراض إذا اعتبرها إعلاماً دعائياً سياسياً - وذلك ما هي ، طبعاً - لولا أنها مرفقة بمواعظ في الموضوعية ، والعدالة ، والتجرد < التي يتحلّى بها > المؤرخ الحق ، ويتضمن ذلك دائماً أن المسلمين والعرب عاجزون عن أن يكونوا موضوعيين ، أما المستشرقون مثل لويس الذين يكتبون عن المسلمين والعرب فانهم ، تحديداً ، وبحكم تدريبهم ، وبمجرد كونهم غربيين ، موضوعيون . وذلك هو أوج الاستشراق من حيث هو مذهبية جامدة لا تقتصر على أن تحط من قدر موضوعها وتشينه ، بل إنها كذلك تعمي ممارسيها . لكن دعنا نصغِ أخيراً إلى لويس نجبرنا كيف ينبغي على المؤرخ أن يسلك . ولنا ملء الحق في أن نسأل ما إذا كان الشرقيون فقط عرضة لتحيزات والأهواء التي يهاجمها معنفاً :

« إن ولاء [المؤرخ] قد يؤثر فعلاً في اختياره لموضوع بحثه ؛ غير أنه لا ينبغي أن يؤثر على معالجته له . وإذا حدث ، خلال < تطور > أبحاثه ، أن وجد أن المجموعة التي يوحد هويتها دائماً على حق ، وتلك المجموعات الأخرى التي هي في نزاع معها دائماً على خطأ ، فمن المستحسن له بحق أن يتساءل بشك عن سلامة استنتاجاته ، وأن يعيد امتحان الفرضية التي قام على أساسها باختيار أدلته وتفسيرها ؛ ذلك أنه ليس في طبيعة المجتمعات البشرية

* الألفية : الايمان بالعصر الالفى الهائى الذي يحكم فيه المسيح العالم .

[ويعتبر المستشرقين أيضاً ، كما يفترض] أن تكون دائماً على حق .

أخيراً ينبغي على المؤرخ أن يكون عادلاً ونزيهاً في الطريقة التي يقدم بها القصة . ولا يعني ذلك القول بأن عليه أن يقتصر على ترداد عارٍ للحقائق المثبتة بدقة بل إن المؤرخ في مراحل عديدة من عمله لا بد أن يصوغ فرضيات ويصدر أحكاماً . والشئ المهم هو أن عليه أن يفعل هذا بشكل واعٍ وصريح ، مراجعاً الأدلة التي تدعم استنتاجاته وتلك التي تضعفها ، ممتحناً التفسيرات المحتملة المتعددة ، ومقرراً بصراحة ما هو قراره ، ولماذا وكيف توصل إليه « (١٥١) » .

أن نبحث عن حكم واعٍ ، عاقل ، وصريح للويس عن الاسلام الذي عاجله بالطريقة التي بها عاجله ، هو أن نبحث دون جدوى . فهو ينضل أن يعمل ، كما رأينا ، بالانحاء والاشارة الغامزة . بيد أن المرء يشك في أنه يفعل ذلك عن وعي (باستثناء محتمل هو موقفه من < القضايا السياسية > مثل تأييد الصهيونية ، ومعاداة القومية العربية ، والروح الجاحمة للحرب الباردة) إذ أنه سيقول دون شك إن تاريخ الاستشراق بأكمله ، الذي هو متلقٍ وارثٌ له ، قد جعل هذه الاشارات الغامزة والفرضيات حقائق لا جدال فيها .

قد تكون أقل هذه « الحقائق » القاعية عرضة للجدال ، وأكثرها غرابة وشذوذاً (إذ أن من الصعب جداً أن يصدق المرء أن من الممكن أن تقرّر وتُبنى بالاشارة إلى أي لغة أخرى) ، أن اللغة العربية ، من حيث هي لغة ، هي عقائدية خطيرة . وتشكّل الشاهد الكلاسيكي لهذه النظرة إلى العربية مقالة إي. شوي « تأثير اللغة العربية على التركيب النفسي للعرب » (١٥٢) . ويوصف مؤلف المقالة بأنه « عالم نفس تلقى تدريبه في كلا علم النفس الطبي وعلم النفس الاجتماعي » ، ويفترض المرء بداهة أن السبب في كون آرائه لقيت رواجاً كهذا هو أنه عربي (وعربي دائن لذاته ، علاوة) . والمنظومة التي يقترحها المؤلف ساذجة إلى درجة تثير الشفقة ، وربما كان ذلك لأنه ليس لديه أدنى مفهوم لماهية اللغة وكيف تفعل اللغة . على أي حال ، إن العناوين الفرعية لمقالته لتفصح بالكثير عن قصته ؛ فالعربية تتميز بـ « ضبابية عامة للفكر » و « الافراط في التأكيد على العلامات اللغوية » . و « الافراط في الجزم والمبالغة » . ويكثر الاقتباس من شوي والاشارة اليه كسلطة مرجعية لأنه يتحدث مثل < صاحب > سلطة ولأن ما يفترضه هو نوع من العربي الأبكم الذي هو في الوقت نفسه فارس يمتلك ناصية الكلمات عظيم يلعب ألعاباً دون قدر كبير من جدية ودونما هدف . والبكم جزء هام مما يتحدث شوي عنه ، إذ أنه في مقالته كلها لا يقتبس مرة واحدة من الأدب الذي يفخر به العربي فخراً لا حدود له . أين تؤثر العربية ، إذن ، على العقل العربي ؟ حصرياً ضمن العالم الأساطيري الذي يخلقه الاستشراق للعربي . فالعربي علامة للبكم موحداً بدرجة عالية حتى اليأس من الافراط في الافصاح ، الفقر موحداً بالافراط . وإن كون نتيجة كهذه يمكن أن تبلغ بوسائل فقه لغوية ليشهد على النهاية المحزنة

لتراث فقه لغوي كان معقداً متشابكاً سابقاً ، يتمثل اليوم في أفراد نادرين جداً فقط . إن اعتماد المستشرق اليوم على « فقه اللغة » هو آخر عاهات فرع من فروع المعرفة بحثي تحول كلياً إلى معرفة خابرة عقائدية في العلوم الاجتماعية .

في كل ما لم أزل أناقشه، تلعب لغة الاستشراق دوراً طاعياً. فهي تقرر الأضداد بوصفها « طبيعية » ، وهي تقدّم الأنماط الانسانية بعبارات جاهزة ومناهج بحثية ، وهي تنسب الحقيقية والقدرة الاشارية لأشياء (هي ألفاظ أخرى) من اختراعها . ان اللغة الأسطورية إنشاء ، أي أنها لا يمكن أن تكون إلا منتظمة ؛ والمراء في الحقيقة لا يصنع الانشاء متى شاء ، أو التقريرات التي يتضمنها ، دون أن ينتمي أولاً - بشكل لا واع في بعض الحالات ، إنما لا إرادياً في أية حال - إلى العقائدية والمؤسسات التي تضمن وجودها . وهذه المؤسسات هي دائماً مؤسسات مجتمع متقدم يتعامل مع مجتمع أقل تقدماً ، ثقافة قوية تواجه ثقافة ضعيفة . والملمح الرئيسي في الانشاء الأسطوري هو أنه يخفي أصوله كما يخفي أصول ما يصفه . « فالعرب » يُعرضون في صور أنماط سكونية ، مثالية تقريباً ، لا كمخلوقات ذوي طاقة كامنة في طريقها إلى التحقق ولا كتاريخ يصنع . وتسمح القيمة المبالغ فيها التي يكادسها < الاستشراق > فوق اللغة العربية للمستشرق بجعل اللغة معادلة للعقل ، والمجتمع ، والتاريخ ، والطبيعة . واللغة ، بالنسبة للمستشرق ، تنطق الشرقي العربي ، وليس العكس .

شرقيون ، شرقيون ، شرقيون . ثمة تضمينات خطيرة لنظام الاختلاقات العقائدية الذي ما فتئت أسميه الاستشراق ، لا لأنه فكرياً قابل للتجريح والظعن وحسب . ذلك أن الولايات المتحدة اليوم ذات استثمارات ضخمة في الشرق الأوسط ، أضخم مما لها في أي مكان آخر على وجه الأرض : وخبراء الشرق الأوسط الذين يقدمون المشورة لصانعي السياسة مفعمون بالاستشراق عن بكرة أبيهم تقريباً . ومعظم هذه الاستثمارات مبنية ، بشكل ملائم تماماً ، على أسس من الرمال ، ما دام الخبراء يشيرون بسياسات بناء على تجريدات قابلة للتسويق مثل النخبة السياسية ، والتحديث ، والاستقرار ، ومعظمها هي ببساطة النماذج المنمطة الاستشراقية القديمة وقد كُسيّت بالمصطلح السياسي المعازل ، ومعظمها كان قاصراً تماماً عن وصف ما حدث منذ عهد قريب في لبنان أو قبل ذلك في المقاومة الشعبية الفلسطينية لاسرائيل . ويحاول المستشرق الآن أن يعاين الشرق بوصفه غرباً مقلداً لا يستطيع ، تبعاً لبرنارد لويس ، أن يحسّن نفسه إلا حين تصبح قوميته « على استعداد للتلازم مع الغرب » (١٥٣) . وإذا اتجه العرب ، أو المسلمون ، أو العالم الثالث أو الرابع ، أثناء ذلك ، وجهة غير متوقعة بعد كل حساب ، فلن يفاجئنا أن نجد مستشرقاً يجبرنا بأن ذلك يشهد على طبيعة الشرقيين المتأصلة واستحالة تغييرها وبرهن ، من ثم ، على أنهم غير أهل للثقة .

لا يمكن تفسير الاخفاقات المنهجية للاستشراق إما بالقول إن الشرق الحقيقي مختلف

عن الصور الوجهية التي يقدمها المستشرقون له ، أو بالقول إن المستشرقين ، ما داموا غربيين في معظم الحالات ، لا يمكن أن يتوقع منهم أن يمتلكوا حساً داخلياً بماهيم الشرق . فكلتا هاتين المقولتين زائفة . وليست أطروحة هذا الكتاب أن يقترح أن ثمة شيئاً اسمه شرق حقيقي أو صحيح (اسلامي ، أو عربي ، أو أي شيء آخر) ؛ كما أنها ليست أن يُقدّم تأكيداً للامتياز الحتمي لمنظور « داخلي » بالقياس إلى منظور « خارجي » ، لنستخدم تمييز روبرت ك . ميرتن المفيد . بل على العكس ، فأنا ما برحت أطرح منظومة أن « الشرق » نفسه هو كيان مكوّن مشكّل ، وأن مفهوم أن ثمة فضاءات جغرافية ذات سكان أصليين ، « مختلفين » جذرياً ويمكن تحديدهم على أساس دين ما ، أو ثقافة ما ، أو جوهر عرقي ما ، يختص بذلك الفضاء الجغرافي ويلائمه ، هو إلى حد معادل فكرة تتطلب الكثير من النقاش والمناظرة . وأنا بالتأكيد لا أومن بالمقولة المحدودة بأن الإنسان الأسود فقط يستطيع أن يكتب عن السود ، والمسلم عن المسلمين ، وهكذا .

بيد أن الاستشراق ، رغم إخفاقاته ، ومصطلحه المعازل الذي يثير الشفقة ، وعرقته التي لا تكاد تحجب ، وجهازه الفكري الرقيق رقة الورق ، يزدهر اليوم بالأشكال التي حاولت أن أصفها . وبالفعل ، فإن ثمة ما يدعو إلى القلق في كون تأثيره قد انتشر إلى « الشرق » نفسه : فصفحات الكتب والمجلات باللغة العربية (وباللغات الهندية المختلفة ، واللغات الشرقية الأخرى ، دون شك) تمتلئ بتحليلات من الدرجة الثانية لـ « العقل العربي » ، والاسلام ، وأساطير أخرى ، يقوم بها < كتاب > عرب . وقد انتشر الاستشراق أيضاً في الولايات المتحدة الآن وقد أضافت الأموال والموارد العربية رهجة فتنة لا يستهان بها إلى « الانشغال » التقليدي بالشرق الهام استراتيجياً . والحقيقة هي أن الاستشراق قد استوعب بنجاح من قبل الامبريالية الجديدة ، حيث لا تفند منطلقاته السائدة ، بل إنها تثبت وتؤكد ، المخطط الامبريالي المستمر للسيطرة على آسيا .

في الجزء الوحيد من الشرق الذي أستطيع أن أتحدث عنه بشيء من المعرفة المباشرة ، يمكن اعتبار التلاؤم المتبادل بين الطبقة المفكرة والامبريالية الجديدة أحد الانتصارات الخاصة للاستشراق . فالعالم العربي اليوم كوكب تابع ، فكرياً ، وسياسياً ، وثقافياً للولايات المتحدة . وليس هذا في ذاته شيء يدعو إلى الرثاء ؛ غير أن الشكل المحدّد بعلاقة التكوينية نفسه يدعو الى ذلك . خذ بعين الاعتبار أولاً أن الجامعات في العالم العربي تدار بشكل عام تبعاً لنسق ما موروث عن ، أو مفروض مباشرة من قبل ، قوة مستعمرة سابقة . وتجعل الظروف الجديدة واقعيات المنهج الدراسي قبيحة حتى الرعب تقريباً : صفوف يحتشد فيها مئات الطلبة ، جهاز تدريس مدرب تدريباً سيئاً ، ومرهق بالعمل ، ويتلقى رواتب سيئة ، تعيينات سياسية ، الغياب شبه المطلق للأبحاث المتقدمة ولوسائل البحث العلمي ، وأهم من ذلك ، الافتقار إلى مكتبة واحدة لائقة في المنطقة بأسرها . وفيما كانت بريطانيا وفرنسا قد سيطرتا على الآفاق الفكرية في الشرق بفضل أهميتهما وراثتهما ، فإن الولايات المتحدة هي التي

تحتل تلك المكانة الآن ، بصورة تؤدي إلى النتيجة التالية : وهي أن القلة من الطلاب الذين يبشرون بخير والذين ينجحون في الارتقاء عبر النظام < التعليمي > يتلقون التشجيع للحضور الى الولايات المتحدة لمتابعة دراساتهم العليا . وفيما يظل صحيحاً أن بعض طلاب العالم العربي ما يزالون يذهبون إلى أوروبا للدراسة ، فإن الغالبية العظمى يأتون إلى الولايات المتحدة ؛ ويصدق هذا على طلاب ما يسمى الدول الجزرية بقدر ما يصدق على الدول المحافظة كالمملكة العربية السعودية والكويت . وإلى جانب ذلك ، فإن نظام الرعاية في < عالم > الدراسة ، والأعمال ، والبحث العلمي يضع الولايات المتحدة في موضع الأمرة ذات السلطة الكلية على الأمور ؛ فالمصدر مهما بلغ من عدم كونه مصدراً حقيقياً ، يعتبر الولايات المتحدة . ثمة عاملان يجعلان الموقف حتى إلى درجة أبعد وضوحاً نصراً للاستشراق . وبقدر ما يسهل المرء أن يصدر تعميماً كاسحاً ، فإن الميل المحسوس للثقافة المعاصرة في الشرق الأدنى تسير على هدى النماذج الأوروبية والأمريكية . وحين قال طه حسين عام ١٩٣٦ عن الثقافة العربية إنها أوروبية ، لا شرقية ، فقد كان يسجل هوية النخبة الثقافية المصرية ، التي كان هو أحد أعضائها المتميزين تميزاً كبيراً . ويصدق الشيء ذاته على النخبة الثقافية العربية اليوم ، على الرغم من أن التيار القوي من أفكار العالم الثالث المناهض للامبريالية الذي أخذ بالمنطقة بقوة منذ أوائل الـ ١٩٥٠ (١) قد لطف من حدة الحد الغربي للثقافة المسيطرة . وإضافة ، فإن العالم العربي والإسلامي يبقى قوة من الدرجة الثانية على صعيد إنتاج الثقافة ، والمعرفة ، والبحث . وعلى المرء هنا أن يكون واقعياً تماماً فيما يخص استخدام مصطلحات سياسة القوى لوصف الموقف السائد . فما من باحث عربي أو إسلامي يستطيع المخاطرة بتجاهل ما يحدث في المجالات البحثية ، والمعاهد ، والجامعات في الولايات المتحدة وأوروبا ؛ غير أن العكس ليس بصحيح . ليس هناك ، مثلاً ، مجلة رئيسية واحدة للدراسات العربية تصدر في العالم العربي اليوم ، بالضبط كما أنه ليس ثمة من مؤسسة تعليمية عربية واحدة قادرة على مضاهاة أماكن مثل أكسفورد ، وهارفرد ، و *كل ل أ* > جامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس < في دراسة العالم العربي ، دع عنك أي موضوع آخر غير شرقي . والنتيجة المتوقعة لهذا كله هي أن الطلاب الشرقيين (والأساتذة الشرقيين) ما يزالون يريدون الحضور > إلى الولايات المتحدة < والجلوس عند أقدام المستشرقين الأمريكيين ، ثم العودة فيما بعد لتكرار الشعيرات اللغوية التي ما فتئت أصفها بأنها مذهبيات جامدة استشراقية على مسامع جمهورهم المحلي . ونظام إعادة إنتاج كهذا يجعل من الحتمي أن يستخدم الباحث الشرقي تدريبه الأميركي ليشعر بالفوقية على أبناء وطنه لأنه قادر على < تدبر > النظام الاستشراقي > وفهمه واستخدامه < ؛ أما في علاقته بمن هم أسمى منه مكانة ، المستشرقين الأوروبيين والأمريكيين ، فانه سيبقى « المخبر الذي ينتمي إلى السكان الأصليين » . وهذا هو بحق دوره في الغرب ، اذا كان من حسن الحظ بحيث يتاح له البقاء فيه بعد انتهاء تدريبه المتقدم . < ومن ثم > فإن معظم المساقات الأولية في اللغات الشرقية تُدرّس من قبل « مخبرين أصليين » في

جامعات الولايات المتحدة اليوم ؛ وكذلك ، فإن القوة ضمن النظام (في الجامعات ، والمؤسسات ، وما إليها) هي حصرياً تقريباً في أيدي غير الشرقيين ، رغم أن نسبة الشرقيين إلى غير الشرقيين بين الأساتذة المقيمين لا تعطي الأفضلية لغير الشرقيين إلى هذه الدرجة الجارفة .

ثمة إشارات أخرى كثيرة من أنماط مختلفة إلى الكيفية التي يتم بها الحفاظ على السيطرة الثقافية عن طريق القبول الشرقي بقدر ما يتم عن طريق الضغط الاقتصادي المباشر الخام من قبل الولايات المتحدة . وإنها لصدمة موقظة أن نجد ، على سبيل المثال ، أنه فيما توجد عشرات من المنظمات لدراسة الشرق العربي والاسلامي في الولايات المتحدة ، فليس ثمة مؤسسة واحدة في الشرق لدراسة الولايات المتحدة ، وهي أعظم المؤثرات الاقتصادية والسياسية إطلاقاً في المنطقة . وأسوأ من هذا ، لا يكاد يكون ثمة من معهد ذي مكانة حتى متواضعة في الشرق مكرّس لدراسة الشرق < نفسه > . غير أن هذا كله ، في اعتقادي ، ضئيل بالمقارنة مع العامل الثاني الذي يسهم في انتصار الاستشراق : وهو حقيقة < طغيان > الاستهلاكية في الشرق . فالعالم العربي أو الاسلامي عامة عالق في صنارة نظام السوق الغربي . وما من أحد يحتاج إلى التذكير بأن النفط ، المورد الأعظم للمنطقة ، قد امتصّ امتصاصاً كاملاً ضمن اقتصاد الولايات المتحدة . ولا أعني بذلك وحسب أن شركات النفط العظيمة واقعة تحت سيطرة النظام الاقتصادي الأمريكي ؛ بل أعني أيضاً أن قاعدة عائدات النفط العربية ، كي لا نقول شيئاً عن التسويق ، والبحث ، والادارة الصناعية ، قائمة في الولايات المتحدة . وقد جعل هذا من أثرياء النفط العرب عملياً مستهلكين هائلين للصادرات الأميركية . والنقطة التي أثيرها هي أن العلاقة علاقة وحيدة الاتجاه ، تمثل فيها الولايات المتحدة زبوناً مختاراً لعدد ضئيل جداً من المنتجات (النفط ، واليد العاملة الرخيصة ، رئيسياً) ، ويمثل العرب مستهلكين شديدي التنوع لعدد هائل من منتجات الولايات المتحدة ، المادية والعقائدية .

وقد كان لهذا عواقب كثيرة . ثمة عملية تسوية هائلة للذوق في المنطقة ، متجسدة لا في الترانزستورات ، والجينز الزرقاء ، والكوكاكولا وحسب ، بل كذلك في الصور الثقافية للشرق التي توفرها وسائل الاعلام الأميركية وتستهلكها دون تفكير جماهير التلفاز الضخمة . وليست المفارقة الضدية المتجسدة في أن يعتبر عربي نفسه « عربياً » من النمط الذي تنتجه وتسوّقه هوليوود سوى النتيجة الأكثر بساطة لما أشر إليه .

وهناك نتيجة أخرى هي أن اقتصاد السوق الغربي وتوجّهه الاستهلاكي خلقا (وبخلفان بنسبة متسارعة) طبقة من المتعلمين يوجّه تشكّلهم الفكري نحو إرضاء حاجات السوق . فثمة تأكيد كبير على الهندسة ، والأعمال ، والاقتصاد ، مما هو واضح ؛ لكن < طبقة > رجال الفكر < الانتلجنسيا > هي ذاتها عنصر مساعد فيما تعتبره الاتجاهات الرئيسية التي أطفئت في الغرب .

وقد رُسم دور هذه < الطبقة > وصيغ لها بوصفها طبقة « مُحدّثة » ، أي أنها تمنح

الشرعية والسلطة المرجعية لأفكار حول التحديث ، والتقدم ، والثقافة تتلقاها من الولايات المتحدة بصورة رئيسية . ويقوم الدليل الباهر على هذا في العلوم الاجتماعية و ، بما يفاجئ إلى درجة كبيرة ، بين المفكرين الجذريين الذين أخذوا ماركسيتهم بالجملة من نظرة ماركس التسلطية إلى العالم الثالث ، كما ناقشتها في مكان سابق من هذا الكتاب . وهكذا ، فاز ينجلي كل شيء ثمة تقبل مشارك في صور الاستشراق ومذاهبه ، وثمة أيضاً تعزيز قوي جداً لهذا في التبادل الاقتصادي ، والسياسي ، والاجتماعي : فالشرق الحديث ، بايجاز ، يشارك في شَرَقَتِهِ نفسه .

لكن ، ختاماً ، ماذا عن بديل ما للاستشراق ؟ هل هذا الكتاب منظومة تتخذ موقفاً ضد شيء ما وحسب ، دون اتخاذ موقف لصالح شيء < آخر > إيجابي ؟ لقد تحدثت هنا وهناك خلال تطور هذا الكتاب عن منطلقات جديدة تقوم بتجريد ما يسمّى الدراسات الإقليمية من استعماريتها - أعمال أنور عبد الملك ، والدراسات التي نشرها أعضاء مجموعة هَلْ للدراسات شرق الأوسطية ، والتحليلات والاقتراحات المبتكرة التي قدمها باحثون متعددون في أوروبا ، والولايات المتحدة ، والشرق الأدنى -^(١٥٥) غير أنني لم أحاول سوى أن أذكرها أو ألمح إليها بسرعة . لقد كان مشروعني وصف نظام معين من الأفكار ، لا إزاحة النظام واحلال نظام جديد محله ، بأي شكل . وإضافة ، فقد حاولت أن أثّر طغماً كاملاً من الأسئلة العلائقية في مناقشة مشكلات التجربة الانسانية : كيف يمثل المرء ثقافة أخرى ؟ ما هي الثقافة الأخرى ؟ هل مفهوم ثقافة (أو عرق ، أو دين ، أو حضارة) متميزة مفهوم مفيد ، أم أنه ينتهي دائماً إلى أن يشبك إما في تهنة الذات (حين يناقش المرء ثقافته الخاصة) أو في العدائية والعدوان (حين يناقش المرء الـ « آخر ») ؟ وهل تهم الفروق الثقافية ، والدينية ، والعرقية أكثر مما تهم الفصائل الاجتماعية ، أو السياتاريخية ؟ كيف تكتسب الأفكار سلطة ، و « عاديةً معيارية » ، بل حتى مقام الحقيقة « الطبيعية » ؟ ما هو دور المفكر ؟ هل هو موجود من أجل أن يظهر سَريانية الثقافة والدولة اللتين هو جزء منهما ؟ وأي أهمية ينبغي عليه أن يسند للوعي النقدي المستقل ، الوعي النقدي الضدّي ؟

آمل أن تكون بعض أجوبتي على هذه الأسئلة متضمنة فيما سبق ، لكنني قد أستطيع الحديث عن بعضها بصورة أكثر جلاءً بقليل . إن الاستشراق ، كما وصفت خصائصه في هذه الدراسة ، يضع موضع التساؤل لا إمكانية البحث اللاسياسي وحسب ، بل كذلك حكمة قيام علاقة وثيقة بافراط بين الباحث والدولة . وجلياً بالقدر نفسه ، في اعتقادي ، أن الظروف التي تجعل الاستشراق غطاً من الفكر مقيعاً باستمرار سوف تستمر بالحاح : وتلك مسألة مؤسسية بشكل عام . على أية حال ، ثمة توقع عقلائي لديّ شخصياً بأنه ليس حتمياً أن يظل الاستشراق ، كما لا يزال حتى الآن ، دون تحجّد ، فكرياً وعقائدياً ، وسياسياً .

ما كنت لأخذ على عاتقي كتاباً من هذا النوع لولا أنني أؤمن أيضاً بأن ثمة تراث بحث

لا يبلغ الدرجة نفسها من الفساد ، أو على الأقل من العمى عن الواقع الانساني ، التي يصلها الطراز الذي ما برحت بصورة رئيسية أصوره . فتمه اليوم عدد كبير من الباحثين الأفراد العاملين في حقول كالتاريخ الاسلامي ، والدين ، والحضارة ، والتركيب الاجتماعي ، وعلم الانسان ، < في العالم الاسلامي > الذين يمتلك عملهم قيمة عميقة كعمل بحثي . وتبدأ المصاعب حين يطغى التراث النقابي < المهني > للاستشراق على الباحث الذي لا يظل يقظاً دائماً ولا يظل وعيه الفردي كباحث على أهبة الاستعداد ضد الأفكار الموروثة التي تورث بسهولة مفطرة ضمن المهنة . ومن ثم ، فإن الاحتمال الأقوى هو أن يتم انتاج العمل الشيق من قبل باحثين يكون ولاؤهم ولاء لفرع من فروع المعرفة محدد فكرياً ، لا لـ « حقل » كالاستشراق محدد إما شرائعياً ، أو امبريالياً ، أو جغرافياً . وثمة مثل شيق قريب العهد هو دراسات كليفورد غيرتس في علم الانسان ، واهتمام غيرتس بالاسلام من المحسوسية والتفردية بحيث أنه يستقي روح الحياة من المجتمعات والمشكلات المحددة التي يدرسها لا من طقوس الاستشراق ، وتصوراته المسبقة ، ومذاهبه .

من جهة أخرى ، إن الباحثين والنقاد الذين تلقوا تدريبهم في فروع الاستشراق التقليدية قادرون تماماً على تحرير أنفسهم من السترة المفصلة العقائدية القديمة . فتدريب جاك بيرك ومكسيم رودنسون < مثلاً > يقف على قدم المساواة مع أكثر أنماط التدريب الموجودة صرامة وانضباطاً ، غير أن ما يمنح الحيوية لاكتشافاتها حتى لمشكلات تقليدية هو وعي الذات المنهجي لديها . فلئن كان الاستشراق تاريخياً لم يزل معتداً بنفسه ، معزولاً بمناعة ، مفرطاً في الثقة ، وضعياً ، بطرقه ومقدماته ، إن إحدى الطرق التي يستطيع المرء بها أن يفتح نفسه لما يدرسه في الشرق أو عن الشرق هي أن يخضع منهجه ، انعكاسياً ، للتحليل النقدي المتقضي . وهذا هو ما يميز بيرك ورودنسون ، كلاً بطريقته الخاصة . فما يجده المرء في عمليهما هو دائماً ، وقبل كل شيء ، حساسية مباشرة للمادة الماثلة أمامهما ، ثم امتحان ، ذاتي مستمر لمناهجهما وممارساتهما ، ومحاولة دائبة لابقاء عملهما قادراً على الاستجابة للمادة لا لتصور مذهبي مسبق . وبقيناً أن بيرك ورودنسون ، مثل أنور عبد الملك وروجر أوون ، بعيان أن دراسة الانسان والمجتمع - سواء أكان شرقياً أو غير شرقي - تؤدي على الوجه الأفضل في الحقل العريض للدراسات الانسانية كلها ؛ ولذلك فإن هؤلاء الباحثين هم قرأ انتقاديون ، وطلاب لما يحدث في حقول أخرى . فتنبئ بيرك إلى الاكتشافات الحديثة في علم الانسان البيئي ، ورودنسون إلى النظرية علم الاجتماعية والسياسية ، وأوون إلى التاريخ الاقتصادي : كل ذلك يشكل مصوِّبات قيمة ناجعة مستحضرة من العلوم الانسانية المعاصرة إلى دراسة ما يسمى مشكلات شرقية .

بيد أنه لا مفر من حقيقة أننا حتى اذا تجاهلنا التمييز الاستشراقي بين « هم » وبين « نا » ، فإن سلسلة قوية من الوقائع السياسية والعقائدية في النهاية تنفخ تراث البحث اليوم .

وما من مهرب لأحد من التعامل مع الانقسام إلى شمال / جنوب ، إن لم يكن مع شرق / غرب ؛ من يملكون / من لا يملكون ؛ الامبريالي / المناهض للامبريالية ؛ الأبيض / الملون . وليس بوسعنا أن نتجاوز هذه الانقسامات كلها بالتظاهر بأنها غير موجودة ؛ بل على العكس . فإن الاستشراق المعاصر يعلمنا الكثير الكثير عن عدم الامانة الفكرية الناتج من المراءاة بهذا الخصوص والذي تكون نتيجته زيادة الانقسامات حدة وتوتراً وجعلها أثيمة ودائمة في آن واحد . غير أن تراث بحث « تقديمياً » تمحكياً علناً ومؤمناً بصوابه دائماً ، يمكن بسهولة بالغة أن يتفشخ وينتهي إلى هجوع مذهبي جامد ، وذلك احتمال لا يضيء النفس أيضاً .

إن إحساسي الخاص بالمشكلة جلياً في طراز الأسئلة التي صفتها أعلاه . لقد علمنا الفكر والتجربة الحديثان أن نكون حساسين يقظين لما هو منشبك في < عملية > التمثيل ، في دراسة الآخر ، في التفكير العرقي ، في القبول غير النقدي والذي يتم دون تفكير للسلطة والأفكار السلطوية ، في الدور الاجتماعي للمفكرين ، في القيمة العظيمة للوعي النقدي الشاكّ اللابيني . وإذا تذكرنا أن دراسة التجربة الانسانية تكون عادة ذات عاقبة أخلاقية ، كي لا نقول شيئاً عن العاقبة السياسية سواء بالمعنى الأفضل أو الأسوأ ، فقد لا نكون غير مكترئين بما نفعله كباحثين . وأي معيار أفضل للباحث من الحرية والمعرفة الانسانيتين . وربما كان ينبغي أن نذكر أيضاً أن دراسة الانسان في المجتمع تقوم على التاريخ والتجربة الانسانيين ، لا على تجريدات يصدرها أساتذة الجامعات ، ولا على قوانين معمّاة مبهمّة أو نُظُم اعتبارية . فالمشكلة اذن هي جعل الدراسة تلائم التجربة وجعلها بطريقة ما مشكّلة من قبل التجربة ، التي ستضاء والتي قد تتغير بفعل الدراسة . وينبغي ، بأي ثمن ، أن يُتجنّب هدف شرقنة الشرق مرة بعد مرة ، تجنباً يؤدي إلى نتائج لا يسعها إلا أن تصفّي المعرفة وتخفف من غرور الباحث . فمن دون « الشرق » سيوجد باحثون ، ونقاد ، ومفكرون ، وكائنات بشرية . تكون التمييزات العنصرية والعرقية ، والقومية ، أقل أهمية بالنسبة لهم من المشروع المشترك لاعلاء شأن المجتمع الانساني .

إنني لأومن ، على الصعيد الايجابي - ولقد حاولت في أعمال أخرى أن أظهر ذلك - بأن قدراً كافياً من العمل يؤدّي اليوم في العلوم الانسانية لتزويد الباحث المعاصر بنظرات نافذة ، ومناهج ، وأفكار بميسورها أن تتخلّص من النماذج المنمّطة العرقية ، والعقائدية ، والامبريالية من النوع الذي قدّمه الاستشراق أثناء ارتقائه التاريخي . وأنا اعتبر إخفاق الاستشراق إخفاقاً إنسانياً بقدر ما هو إخفاق فكري ؛ ذلك أن الاستشراق ، إذ كان عليه أن يتخذ موقف تضادّ لا يمكن تخفيفه بازاء منطقة من العالم اعتبرها أجنبية غريبة على عالمه الخاص ، أخفق في توحيد هويته بالتجربة الانسانية ، وأخفق أيضاً في رؤيتها كتجربة إنسانية . ويمكن الآن تحدي التسلّط العالمي للاستشراق ولكل ما يمثله ، إذا كان بمقدورنا أن نفيد من الارتقاء العام لعدد كبير من شعوب الأرض إلى < درجة > الوعي السياسي والتاريخي في القرن العشرين .

واذا كان لهذا الكتاب من فائدة في المستقبل ، فسيكون ذلك له بوصفه إسهاماً متواضعاً في < طرح > هذا التحدي ، وبوصفه تحذيراً : من أن أنظمة فكرية كالاستشراق ، وإنشاءات القوة ، والاختلاقات العقائدية - وكلها أصفاد من سبك العقل وصياغته - يمكن أن تصنع ، وتُطبَّق ، وتُحرس بسهولة مفرطة . وفوق كل شيء ، فإنني لأمل أن أكون قد أظهرت لقارئتي أن الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب. فلن يجد «شقيقي» سابق العزاء في فكرة أنه بعد أن كان هو نفسه شرقياً فثمة احتمال - واحتمال قوي جداً - بأن يقوم بدراسة « شرقيين » جدد - أو « غربيين » - من صنع يديه . وإذا كان لمعرفة الاستشراق من معنى ، فانه ليكن في كونها تذكيراً بالانحلال الاغوائي للمعرفة ، أي معرفة ، وفي أي مكان ، وفي كل زمان .

إشارات

* في صفحات تالية يجد القارئ الاشارات كاملة بنصها الانكليزي . أما الاشارات المترجمة هنا فتقتصر على تلك التي ترد فيها عبارات أو كلمات ذات دلالة قد تغني القارئ العربي ، دون ذكر أسماء المؤلفين وعناوين المراجع الواردة في الاشارات الأصلية . وقد اكتفي في الاشارات العربية بترجمة عناوين عدد من الكتب إما لأنها صدرت بالعربية أو من أجل السياق العام للجملة . أما أرقام الاشارات هنا فقد بقيت كما هي في النص الأصلي .

* استخدمت في الاشارات الرموز التالية :

را : راجع

يلي : أدناه ، في هامش لاحق .

سا : المراجع الوارد في الهامش السابق .

<المراجع المذكور> : تشير الى المراجع ، مقالة أو كتاباً ، الذي يورده

المؤلف في الهامش الأصلي الانكليزي .

المقدمة

١٦. المقطع الكامل ، الذي لا تثبته ترجمة هُوزر وسميث ، يوجد في كتاب غرامشي <المذكور في الإشارة>

الفصل الأول

مجال الاستشراق

١ . هذا الاقتباس ، والاقتباس السابق له من خطاب آرثر جيمس بلفور في مجلس العموم ، مأخوذان من <المراجع المشار اليه> . را . أيضاً <المراجع المشار اليه> . كان خطاب بلفور دفاعاً عن سياسة إلدن غورست في مصر ؛ ومن أجل مناقشة للموضوع را . <المراجع المشار اليه> .

٢ . را . كذلك <المراجع المذكور> حيث يشار إلى أن بلفور قد تحدث حتى في وقت متأخر ، هو ١٩٢٦ ، عن مصر - دون حسٍّ بالمفارقة الفكهة - بوصفها « دولة مستقلة » .

٦ . ومن أجل وجهة نظر بريطانية في السياسة البريطانية في مصر تتعارض مع نظرة كرومر ، را . <المراجع المذكور> . وثمة مناقشة قيمة للمعارضة المصرية للحكم البريطاني في <المراجع المذكور> .

- ٨ . مقتبس في < المرجع المذكور > .
- ١٠ . مقتبس في < المرجع المذكور > .
- ١١ . توجد العبارة في < المرجع المذكور > .
- ١٨ . را . أيضاً < المرجع المذكور > ، حيث يقول < : « وكان ذا أهمية خاصة التشريع الحادي عشر الذي قضى بتأسيس كراس لتدريس العبرية ، واليونانية ، والعربية ، والكلدانية في الجامعات الرئيسية . وكان صاحب الاقتراح ريموند لُي ، الذي دعا إلى تعلم العربية بوصفه أفضل الوسائل لارتداد العرب > الى المسيحية > . ورغم أن التشريع بقي دون تأثير تقريباً لندرة معلمي اللغات الشرقية ، فإن قبوله يشير إلى نموّ الفكرة التبشيرية في الغرب . وقد كان غريغوري العاشر أمل قبل ذلك بارتداد المغول > الى المسيحية > ، كما كان الاخوة الفرنسيسكان قد توغلوا إلى أعماق آسيا في حماسهم التبشيرية . ومع أن هذه الآمال لم تتحقق ، فإن الروح التبشيرية تنامت » .
- ١٩ . ومن أجل موقف معاكس دال را . < المرجع المذكور > .
- ٣١ . ومن أجل مزيد من المناقشة للتمييز الأوروبي - الشرقي . را . < المرجع المذكور > .
- ٤٦ . والنقطة التي يشرها غالان هي أن ديريلو قدّم معرفة حقيقية ، لا خرافة أو أسطورة من النوع الذي يرتبط في ذهن « بعجائب الشرق » .
- ٤٧ . من أجل حالة المعرفة الاستشراقية قبل ديريلو مباشرة ، را . < المرجع المذكور > .
- ٥٣ . مقتبس في < المرجع المذكور > .
- ٦٨ . مقتبس من < المرجع المذكور > .
- ٦٩ . ولم يكن يونابرت هنا كلياً . ويروى عنه أنه ناقش < كتاب > فولتير ماهومت مع غوته ، ودافع عن الاسلام .
- ٧٩ . وذلك يبيّن في < المرجع المذكور > .
- ٨٠ . مقتبس في < المرجع المذكور > .
- ٨١ . مقتبس في < المرجع المذكور > .
- ٨٣ . ومن أجل وصف دقيق لـ دوليسبس ورودس بوصفها إسراريّين < صوفيين > را . < المرجع المذكور > .
- ٨٤ . مقتبس في < المرجع المذكور > .
- ٩٧ . مقتبس في < المرجع المذكور > .
- ١٠٧ . ثمة خلاصة وافية لآراء كهذه تسرد وتنفذ في < المرجع المذكور > .

الفصل الثاني

البنى الاستشراقية واستبناء البنى

- ٢ . ثمة مسرد مضيء لهذه الرؤى والبيوتويات في < المرجع المذكور > .
- ٤ . من أجل مادة تضيء الموضوع را . < المراجع المذكورة > . وثمة قدر عظيم من المعلومات في

- <المراجع المذكورة> . وهناك دراستان قصيرتان لا غنى عنهما هما < المرجعان المذكوران > .
- ٦ . بطرح هذه النظرة الى هردر بوصفه شعبياً وتعددياً ، أشعيا برلين في < المرجع المذكور > .
- ٧ . من أجل مناقشة لتدخلات أساسية وتثليلات كهذه را . < المرجع المذكور > .
- ٨ . هناك عدد ضئيل من الدراسات لهذا الموضوع الذي لم يدرس إلا قليلاً . من الدراسات المعروفة جيداً < المراجع المذكورة > .
- ١٢ . من أجل هذه التفصيلات وغيرها را . < سا . > .
- ١٩ . من أجل مفاهيم « الانتمية » ، « يزود » ، « الابتهاال » را . < المرجع المذكور > . < المفاهيم الثلاثة تشترك في الجذر SUPPLY > .
- ٢٠ . من أجل قائمة غير كاملة بطلاب ساسي وتأثيره را . يوهان فوك < المرجع المذكور > .
- ٢١ . يوجد وصف فوكو وتمييزه لخصائص سجل المحفوظات في < المرجع المذكور > . يلاحظ غابرييل مونو ، وهو معاصر لرينان أصغر سناً ، وثاقب الفكر ، أن رينان لم يكن ثورياً على الإطلاق في اللغويات ، أو علم الآثار ، أو التأويل ، لكنه كان على درجة أوسع وأكثر دقة من المعرفة من أي انسان في مرحلته ، ولذلك كان يمثلها الأكثر بروزاً . را . < المرجع المذكور > .
- ٢٣ . تنتشر ملاحظات نيتشه عن فقه اللغة في كل مكان من عمله . را . ، بشكل رئيسي ، ملحوظاته الاعدادية لـ < المرجع المذكور > المأخوذة من دفاتر ملحوظاته للفترة كانون الثاني - تموز ١٨٧٥
- و كذلك المقاطع على اللغة والمنظورية في إرادة القوة .
- ٢٦ . والفصل الانتحاحي كله < الكتاب الأول من المرجع المذكور > هو عملياً موسوعة كاملة من العنصرية العرقية الموجهة ضد الساميين (أي المسلمين واليهود) . وبقية الرسالة مرشوشة بسخاء بالمفاهيم ذاتها ، كما هي الحال في كثير من أعمال رينان الأخرى ، بما فيها مستقبل العلم ، وخصوصاً إشارات رينان .
- ٢٨ . يعالج عملان لجان بوميه توسط رينان بين الدين وفقه اللغة بتفصيل قيم < المرجعان المذكوران > وثمة مسرد أقرب عهداً في < المرجع المذكور > . لكن الوصف السوائي - المقدم في إطار معطيات نزوع رينان الديني إلى درجة أكبر - ما يزال قيماً كذلك . < المرجع المذكور > والصفحات < المعطاة > مفيدة فيما يتعلق بالعلاقات بين فقه اللغة ، والفلسفة ، والعلم .
- ٣١ . بالإضافة إلى تجريح < نظرية > الأصول العمدنية للغة وإبطالها ، فقد جرّحت وأبطلت أحداث أخرى - الطوفان ، بناء برج بابل - كتعليقات < لهذه الأصول > . وأكثر تواريخ نظريات أصول اللغة شمولاً هو < المرجع المذكور > .
- ٣٢ . مقتبس في < المرجع المذكور > . وعن الأخطار النابعة من الاستسلام المتسرع للتعميمات حول الاكتشافات الشرقية ، را . تأملات آبل رموسا ، المختص بالدراسات الصينية المعاصر البارز ، في < المرجع المذكور > .
- ٣٩ . ولم يكن رينان مخطئاً فيما قاله عن كواتر مير ، الذي كان ينعم ، بمهوبة التقاط مواضيع شيقة للدراسة ثم تحويلها إلى أشياء غير شيقة . را . < المرجع المذكور > .
- ٤٢ . والمقطع كاملاً هو :
- « أما بالنسبة لي ، فانا لا أعرف سوى نتيجة واحدة للعلم ، وهي حلّ العضلة ؛ أن نكشف للانسان

ماهية الأشياء ، أن نجعله يدرك نفسه ، أن نقدم له - باسم السلطة الشرعية الوحيدة ، وهي الطبيعة الانسانية بأكملها - الرمز الذي تقدمه له جاهزاً الديانات ، والذي لم يعد قادراً على تقبله » .

٤٤ . لا يذكر رينان إلا عرضاً في كتاب شغاب النهضة الشرقية ، ولا يذكر إطلاقاً في كتاب فوكو نظام الأشياء ، ويذكر بشيء من الاستخفاف في كتاب هولجر بدرس *< المرجع المذكور >* أما ماكس مولر في *< المرجع المذكور >* وغوستاف دوغا في *< المرجع المذكور >* فلا يذكران رينان إطلاقاً . ويهدي جيمس دارمستير كتابه *< المرجع المذكور >* - الذي تمثل مادته الأولى تاريخاً للاستشراق في فرنسا - لكنه لا يذكر إسهام رينان . وثمة بضع ملاحظات قصيرة عن إنتاج رينان في كتاب جول مول الموسوعي (والفيم جداً) *< المرجع المذكور >* .

٤٥ . يحتل رينان مركزاً ذا أهمية في الأعمال التي تعالج العنصرية والعرق . ويناقش في مايلي *< المراجع المذكورة >* . وينبغي أن يذكر أيضاً كتاب *< آخر >* لاريك فوجلين بشكل تمة هامة لكتابه السابق ، رغم أنه لا يعالج مرحلة رينان *< المرجع المذكور >* .

٤٦ . يقدم شغاب في النهضة الشرقية صفحات لامعة الذكاء تتعلق بالمتحف *< كمفهوم >* ، وبالموازاة بين علوم الحياة واللغويات ، وبكوفيه ، وبليزك ، وآخرين . وعن المكتبة وأهميتها في ثقافة منتصف القرن التاسع عشر . را . مقالة فوكو « المكتبة الخارقة » وهي مقدمته *< لرواية >* فلوبيير اغواءات القديس انطون . وأنا مدين للأستاذ أبوجينيودوناتو بلفت انتباهي إلى هذه الأمور . را . *< المرجع المذكور >* . ٥٠ . وترجع هذه الفكرة إلى تمييز فردرك شليغل بين اللغات العضوية والالصاقية التي كانت السامية مثلاً على النمط الثاني منها . ويقوم هبولدت بالتمييز نفسه ، كما فعل معظم المستشرقين منذ رينان .

٥٤ . ثمة صفحات قيمة عن أفكار غوته علم الحياتية في *< المرجع المذكور >* . و را . أيضاً *< المرجع المذكور >* من أجل مسارد شقيقة جداً عن مكانة السانت هيلرين في تطور علوم الحياة .

٥٧ . را . *< المرجع المذكور >* من أجل وصف لطيف مرهف حياة رينان المنزلية ؛ ورغم أن المرء لا يود أن يفرض موازاة بين سيرة رينان وبين ما أسميت عالمه « الذكوري » فإن أوصاف واردمن *< في كتابه المذكور عن رينان >* موحية - لي شخصياً على الأقل .

٦٠ . ومع ذلك فإن قيمة أن يكون المرء معاصراً بحق أظهرت بأفضل وجه ، بالإشارة إلى رينان ، من قبل سان - بوف في مقالاته المكتوبة تموز ١٨٦٢ . را . أيضاً *< المراجع المذكورة >* .

٦٢ . في رسالته إلى غوبينو في ٢٦ حزيران ، ١٨٥٦ . را . *< المرجع المذكور >* .

٦٣ . اقتبسها ألبرت حوراني في مقالته الممتازة *< المذكورة >* .

٦٦ . توصف تجارب ماكولي في الهند في *< المرجع المذكور >* . ويوجد النص الكامل لـ « محضر » ماكولي بشكل مريح في *< المرجع المذكور >* . وتناقش بعض عواقب آراء ماكولي على الاستشراق البريطاني في *< المرجع المذكور >* .

٧٣ . السيرة السوائية للين ، التي نشرت عام ١٨٧٧ ، كتبها ابن ابن أخيه *< أو أخته >* *< المذكور >* . وثمة مسرد متعاطف للين في *< المرجع المذكور >* .

٧٦ . ويذكر اسم ساسي باجلال في تمهيد غوته للديوان .

٧٩ . لقد وجدت الأفكار النظرية عن الحج والحجاج الواردة في *< المرجع المذكور >* ذات فائدة .

٩٢ . ثمة عملان مهمان عن الكتاب الفرنسيين في الشرق هما *< المرجعان المذكوران >* .

١٠٢ . وقد عدت كذلك إلى النصوص التالية ، التي تضمُّ مادة فلوير « الشرقية » كلها : > المراجع المذكورة < .

١١٥ . من أجل مناقشة لهذه العملية ، را . > المراجع المذكورة < .

١١٦ . را . المواد القيمة المذكورة في > المرجع المذكور < .

١١٧ . من أجل مناقشة للرحالة الأميركيين ، را . > المراجع المذكورة < .

الفصل الثالث

الاستشراق الآن

٢ . قام ابراهيم أبولغد بتقدير أعداد المسافرين العرب الى الغرب وناقشها في > المرجع المذكور < .

١٢ . را . ، عن تاريخ المدرسة > المرجع المذكور < .

١٧ . را . ، من أجل قبة توضيحية من عمل فاتل > المرجع المذكور < .

١٨ . مقتبس في > المرجع المذكور < .

١٩ . توجد هذه التفاصيل في > المرجع المذكور < .

٢٤ . وثمة كتاب حديث جيد عن الموضوع > اختراق شبه الجزيرة العربية وتطور المعرفة الغربية بها < هو > المرجع المذكور < .

٢٨ . لعب موضوعا الاقصاء والحصر في ثقافة القرن التاسع عشر دوراً مهماً في أعمال ميشيل فوكو وأحدثها > المرجعان المذكوران < .

٤١ . و را . أيضاً مقالة ريتشارد بيفس الممتازة > المرجع المذكور < .

٤٣ . من أجل مناقشة > لهذه النقطة < را . > المرجع المذكور < .

٤٦ . مقتبس في > المرجع المذكور < .

٥١ . يصف هوغارث أسلوبه بأنه « أسلوب المستكشف أولاً ، والباحث ثانياً » .

٥٢ . مقتبس في > المرجع المذكور < .

٥٥ . مقتبس في > المرجع المذكور < .

٥٦ . مقتبس في > المرجع المذكور < وثمة دراسة ممتازة للمعادل الفرنسي في > المرجع المذكور < .

٦٥ . إن أفضل مسرد عام لهذه المرحلة في إطار المعطيات السياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والثقافية هو عمل جاك بيرك في > المرجع المذكور < .

٦٦ . ثمة مسرد مفيد للمشروع الفكري الذي ينفع أعمالهم في > المرجع المذكور < .

٧٠ . مثلاً في > المرجع المذكور < .

٧٦ . وقد استخدمت الفهرست الكامل لأعمال ماسينيون الذي أعده ي . المبارك في > المرجع المذكور < .

٨٢ . مقتبس من مقالة ماسينيون عن البيروني في > المرجع المذكور < .

٨٦ . مقتبس في > المرجع المذكور < .

٨٩ . « شخص ذو سيطرة على جميع أنماط العمل الاستشراقي ، ذلك هولويس ماسينيون » : كلود كاهن

وتشارل بلّا في < المرجع المذكور > . وثمة دراسة مسحية مفصلة جداً للحقل الاسلامي - الاستشراقي في < المرجع المذكور > .

٩٠ . وقد استخدمت الفهرست الكامل لأعمال جب الوارد في < المرجع المذكور > .

١٠١ . توجد كلتا المقالتين في < كتاب > جب < دراسات في حضارة الاسلام > .

١٠٣ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

١٠٧ . أدين بالاشارة إلى هذا المصدر الى الاستاذ نوعام تشومسكي .

١١٠ . ثمة ، مثلاً على ذلك < المرجع المذكور > .

١١١ . من أجل العلاقة بين إصدار وعد بلفور والسياسة الحربية للولايات المتحدة ، را . < المرجع المذكور > .

١١٤ . من أجل مسرد لهذه الهجرة ، را . < المرجع المذكور > .

١١٦ . وقد أدرجت هذه المقالة في مجموعة مقالات للعروي < نشرت بعنوان > < أزمة المثقفين العرب : تقليدية أم تاريخانية ؟ > تر . ذوفان قرقوط ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت ، ١٩٧٨) .

١٢٤ . أفضل مراجعتين تقديتتين لتاريخ كمبرج هما مراجعتا ألبرت حوراني في < المرجع المذكور > وروجر أوون في < المرجع المذكور > .

١٣٠ . وقد كانت مقالة ألتر مراجعة متملقة لكتاب اللواء يوشفات هركابي < المرجع المذكور > .

١٣٤ . ومن أجل عمل يزيد في عنصريته العرقية حتى على عمل بطي ، را . < المرجع المذكور > .

١٣٥ . وكتاب حمادي مفضل جداً لدى الاسرائيليين وأنصارهم ؛ فالروي يقتبس منها باطراء ، كما يفعل أموس إلون في < المرجع المذكور > . ويقتبس منها مورويغر (را . اشارة رقم ١٣٧ يلي) بوفرة . ونموذج حمادي المثالي هو عمل لين < مسالك المصريين . . . > لكنها لا تمتلك علم لين أو معرفته العامة .

١٣٦ . يقدم مانفرد هلبرن أطروحته في < المرجع المذكور > وهي ورقة قدمت في المؤتمر الثاني والعشرين لدراسات الشرق الأدنى في برنستن < المخصص > لعلم النفس ودراسات الشرق الأدنى ، ٨ أيار ،

١٩٧٣ . وقد مهّدت لهذه الأطروحة دراسة هلبرن في < المرجع المذكور > ١٩٦٩ .

١٣٧ . ويتبطن النمط نفسه من الدلالة المتضمنة العمل الثقيل الذي كتبه كتاب هم شبه - مستعربين مثل جُول كارمايكل ودانييل ليرنر ؛ لكن هذه الدلالة المتضمنة ماثلة < أيضاً > بصورة أكثر لطافة وخفاء في أعمال باحثين سياسيين وتاريخيين مثل تيودور دزير ، وُولتر لأكير ، وإيلي خدوري . وهي بيّنة بقوة في أعمال تحظى بتقدير كبير مثل عمل غابرييل بير < المرجع المذكور > ، والفرد بون < المرجع المذكور > .

ويبدو أن ما هو مقبول باجماع هو أن العرب ، إذا كانوا يفكرون إطلاقاً ، يفكرون بطريقة مختلفة - أي ، لا بعقل بالضرورة ، وغالباً من دون عقل . را . أيضاً دراسة عادل ظاهر < المرجع المذكور > واستنتاجها النمطي « أن التناول المحسوس لحل المشكلات غائب غيباً جلياً عن الفكر العربي » . في مقالة مراجعة في < المرجع المذكور > يهاجم روجر أوون عين مفهوم « الاسلام » كتصور يستخدم لدراسة التاريخ .

ومحرق أوون هو تاريخ كمبرج للاسلام الذي يؤمن أوون أنه يمنح الديمومة لفكرة < سائدة > عن الاسلام (تتمثل في أعمال كتاب مثل كارل بكر وماكس فيبر) « محدداً أساسياً كنظام ديني ، إقطاعي ، ضد - عقلائي ، يفتقر إلى الخصائص الضرورية التي جعلت التقدم الأوروبي ممكناً » . ومن أجل برهان

معزّز على افتقار فيبر الكلي للدقة > وخطأ تصوره < را . > كتاب < مكسيم رودنسون > الاسلام ورأس المالية < .

١٤٠ . مقتبس في > المرجع المذكور < .

١٤٤ . وتعبر دراسة لويس > العرق واللون في الاسلام < عن كره مشابه متلبّسة لهجة من المعرفة العظيمة ؛ أما كتابه > الاسلام في التاريخ < فانه سياسي بشكل أكثر صراحة - لكنه ليس أقل حدة ولدعاً .

١٥٢ . نشر أولاً في > المرجع المذكور < . ثم أُدرج في > المرجع المذكور < .

١٥٥ . را . مثلاً ، العمل حديث العهد الذي قام به أنور عبد الملك ، وإيف لاكوست ، ومؤلفو المقالات المنشورة في > المرجع المذكور < ، والتحليلات المتعددة للسياسة في الشرق الأوسط التي كتبها نوعام تشومسكي ، والعمل الذي قام به > أعضاء < مشروع الأبحاث والمعلومات المتعلقة بالشرق الأوسط . وثمة وصف إيضاحي في > كتاب < غابرييل أردانت ، كوستاس اكسيلوس ، جاك بيرك ، وآخرين > المرجع المذكور < .

Notes

Introduction

1. Thierry Desjardins, *Le Martyre du Liban* (Paris: Plon, 1976), p. 14.
2. K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance* (London: George Allen & Unwin, 1959).
3. Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).
4. Steven Marcus, *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England* (1966; reprint ed., New York: Bantam Books, 1967), pp. 200–19.
5. See my *Criticism Between Culture and System* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, forthcoming).
6. Principally in his *American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays* (New York: Pantheon Books, 1969) and *For Reasons of State* (New York: Pantheon Books, 1973).
7. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trans. Harry Zohn (London: New Left Books, 1973), p. 71.
8. Harry Bracken, "Essence, Accident and Race," *Hermathena* 116 (Winter 1973): 81–96.
9. In an interview published in *Diacritics* 6, no. 3 (Fall 1976): 38.
10. Raymond Williams, *The Long Revolution* (London: Chatto & Windus, 1961), pp. 66–7.
11. In my *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975).
12. Louis Althusser, *For Marx*, trans. Ben Brewster (New York: Pantheon Books, 1969), pp. 65–7.
13. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950); Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955); Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977).
14. E. S. Shaffer, "Kubla Khan" and *The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770–1880* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
15. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), p. 164.
16. Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Pub-

Notes

lishers, 1971), p. 324. The full passage, unavailable in the Hoare and Smith translation, is to be found in Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. Valentino Gerratana (Turin: Einaudi Editore, 1975), 2: 1363.

17. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780–1950* (London: Chatto & Windus, 1958), p. 376.

Chapter 1. The Scope of Orientalism

1. This and the preceding quotations from Arthur James Balfour's speech to the House of Commons are from Great Britain, *Parliamentary Debates* (Commons), 5th ser., 17 (1910): 1140–46. See also A. P. Thornton, *The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power* (London: MacMillan & Co., 1959), pp. 357–60. Balfour's speech was a defense of Eldon Gorst's policy in Egypt; for a discussion of that see Peter John Dreyfus Mellini, "Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt," unpublished Ph.D. dissertation, Stanford University, 1971.

2. Denis Judd, *Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution, 1874–1932* (London: MacMillan & Co., 1968), p. 286. See also p. 292: as late as 1926 Balfour spoke—without irony—of Egypt as an "independent nation."

3. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Political and Literary Essays, 1908–1913* (1913; reprint ed., Freeport, N. Y.: Books for Libraries Press, 1969), pp. 40, 53, 12–14.

4. *Ibid.*, p. 171.

5. Roger Owen, "The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883–1907," in *Middle Eastern Affairs, Number Four: St. Antony's Papers Number 17*, ed. Albert Hourani (London: Oxford University Press, 1965), pp. 109–39.

6. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 146–67. For a British view of British policy in Egypt that runs totally counter to Cromer's, see Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events* (New York: Alfred A. Knopf, 1922). There is a valuable discussion of Egyptian opposition to British rule in Mounah A. Khouri, *Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882–1922* (Leiden: E. J. Brill, 1971).

7. Cromer, *Modern Egypt*, 2: 164.

8. Cited in John Marlowe, *Cromer in Egypt* (London: Elek Books, 1970), p. 271.

9. Harry Magdoff, "Colonialism (1763–c. 1970)," *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. (1974), pp. 893–4. See also D. K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century* (New York: Delacorte Press, 1967), p. 178.

10. Quoted in Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations* (New York: Frederick A. Praeger, 1969), p. 3.

11. The phrase is to be found in Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference* (London: Cambridge University Press, 1975), p. 17.

12. V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire* (Boston: Little, Brown & Co., 1969), p. 55.

13. Edgar Quinet, *Le Génie des religions*, in *Oeuvres complètes* (Paris: Pagnerre, 1857), pp. 55-74.

14. Cromer, *Political and Literary Essays*, p. 35.

15. See Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism* (New York: Random House, 1971), p. 40.

16. Henry A. Kissinger, *American Foreign Policy* (New York: W. W. Norton & Co., 1974), pp. 48-9.

17. Harold W. Glidden, "The Arab World," *American Journal of Psychiatry* 128, no. 8 (February 1972): 984-8.

18. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 72. See also Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils* (New York: Hawthorn Books, 1961), pp. 65-6: "Of special interest is the eleventh canon directing that chairs for teaching Hebrew, Greek, Arabic and Chaldean should be created at the main universities. The suggestion was Raymond Lull's, who advocated learning Arabic as the best means for the conversion of the Arabs. Although the canon remained almost without effect as there were few teachers of Oriental languages, its acceptance indicates the growth of the missionary idea in the West. Gregory X had already hoped for the conversion of the Mongols, and Franciscan friars had penetrated into the depths of Asia in their missionary zeal. Although these hopes were not fulfilled, the missionary spirit continued to develop." See also Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955).

19. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950). See also V.-V. Barthold, *La Découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, trans. B. Nikitine (Paris: Payot, 1947), and the relevant pages in Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland* (Munich: Gottafschén, 1869). For an instructive contrast see James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (Leiden: E. J. Brill, 1970).

20. Victor Hugo, *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1: 580.

21. Jules Mohl, *Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 vols. (Paris: Reinwald, 1879-80).

22. Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70).

23. See René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande* (Paris: Didier, 1963), p. 112.

24. Kiernan, *Lords of Human Kind*, p. 131.

25. University Grants Committee, *Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies* (London: Her Majesty's Stationery Office, 1961).

26. H. A. R. Gibb, *Area Studies Reconsidered* (London: School of Oriental and African Studies, 1964).

27. See Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), chaps. 1-7.

28. Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas (New York: Orion Press, 1964).

29. Southern, *Western Views of Islam*, p. 14.
30. Aeschylus, *The Persians*, trans. Anthony J. Podleck (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), pp. 73-4.
31. Euripides, *The Bacchae*, trans. Geoffrey S. Kirk (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), p. 3. For further discussion of the Europe-Orient distinction see Santo Mazzarino, *Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica* (Florence: La Nuova Italia, 1947), and Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).
32. Euripides, *Bacchae*, p. 52.
33. René Grousset, *L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient* (Paris: Payot, 1946).
34. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Boston: Little, Brown & Co., 1855), 6: 399.
35. Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London: Longmans, Green & Co., 1975), p. 56.
36. Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance* (New York: Oxford University Press, 1937), p. 103.
37. Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: University Press, 1960), p. 33. See also James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).
38. Daniel, *Islam and the West*, p. 252.
39. *Ibid.*, pp. 259-60.
40. See for example William Wistar Comfort, "The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic," *PMLA* 55 (1940): 628-59.
41. Southern, *Western Views of Islam*, pp. 91-2, 108-9.
42. Daniel, *Islam and the West*, pp. 246, 96, and *passim*.
43. *Ibid.*, p. 84.
44. Duncan Black Macdonald, "Whither Islam?" *Muslim World* 23 (January 1933): 2.
45. P. M. Holt, Introduction to *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. xvi.
46. Antoine Galland, prefatory "Discours" to Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient* (The Hague: Neaulme & van Daalen, 1777), 1: vii. Galland's point is that d'Herbelot presented real knowledge, not legend or myth of the sort associated with the "marvels of the East." See R. Wittkower, "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942): 159-97.
47. Galland, prefatory "Discours" to d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, pp. xvi, xxxiii. For the state of Orientalist knowledge immediately before d'Herbelot, see V. J. Parry, "Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), pp. 277-89.
48. Barthold, *La Découverte de l'Asie*, pp. 137-8.
49. D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 2: 648.

Notes

50. See also Montgomery Watt, "Muhammad in the Eyes of the West," *Boston University Journal* 22, no. 3 (Fall 1974): 61-9.
51. Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (London: Oxford University Press, 1955), pp. 13-14.
52. Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, trans. Bernard Miall (New York: W. W. Norton & Co., 1939), pp. 234, 283.
53. Quoted by Henri Baudet in *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, trans. Elizabeth Wentholt (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), p. xiii.
54. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 6: 289.
55. Baudet, *Paradise on Earth*, p. 4.
56. See Fieldhouse, *Colonial Empires*, pp. 138-61.
57. Schwab, *La Renaissance orientale*, p. 30.
58. A. J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), pp. 30, 31.
59. Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron* (Paris: Ernest Leroux, 1934), pp. 10, 96, 4, 6.
60. Arberry, *Oriental Essays*, pp. 62-6.
61. Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823-1923* (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. viii.
62. Quinet, *Le Génie des religions*, p. 47.
63. Jean Thiry, *Bonaparte en Égypte décembre 1797-24 août 1799* (Paris: Berger-Levrault, 1973), p. 9.
64. Constantin-François Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie* (Paris: Bossange, 1821), 2: 241 and passim.
65. Napoleon, *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798-1799: Mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon* (Paris: Comou, 1843), 1: 211.
66. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 126. See also Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), pp. 12-20.
67. Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, p. 22.
68. Quoted from Arthur Helps, *The Spanish Conquest of America* (London, 1900), p. 196, by Stephen J. Greenblatt, "Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century," in *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, ed. Fredi Chiapelli (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 573.
69. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 200. Napoleon was not just being cynical. It is reported of him that he discussed Voltaire's *Mahomet* with Goethe, and defended Islam. See Christian Cherfils, *Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes* (Paris: A. Pedone, 1914), p. 249 and passim.
70. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 434.
71. Hugo, *Les Orientales*, in *Oeuvres poétiques*, 1: 684.
72. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples* (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. v.
73. *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches*

Notes

qui ont été faites in *Egypte pendant l'expédition de l'armée française*, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoléon le grand, 23 vols. (Paris: Imprimerie impériale, 1809–28).

74. Fourier, *Préface historique*, vol. 1 of *Description de l'Égypte*, p. 1.

75. *Ibid.*, p. iii.

76. *Ibid.*, p. xcii.

77. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire naturelle des poissons du Nil*, vol. 17 of *Description de l'Égypte*, p. 2.

78. M. de Chabrol, *Essai sur les mœurs des habitants modernes de l'Égypte*, vol. 14 of *Description de l'Égypte*, p. 376.

79. This is evident in Baron Larrey, *Notice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitent en Égypte*, suivie de quelques réflexions sur l'embaumement des momies, vol. 13 of *Description de l'Égypte*.

80. Cited by John Marlowe, *The Making of the Suez Canal* (London: Cresset Press, 1964), p. 31.

81. Quoted in John Pudney, *Suez: De Lesseps' Canal* (New York: Frederick A. Praeger, 1969), pp. 141–2.

82. Marlowe, *Making of the Suez Canal*, p. 62.

83. Ferdinand de Lesseps, *Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du Canal de Suez* (Paris: Didier, 1881), 5: 310. For an apt characterization of de Lesseps and Cecil Rhodes as mystics, see Baudet, *Paradise on Earth*, p. 68.

84. Cited in Charles Beatty, *De Lesseps of Suez: The Man and His Times* (New York: Harper & Brothers, 1956), p. 220.

85. De Lesseps, *Lettres, journal et documents*, 5: 17.

86. *Ibid.*, pp. 324–33.

87. Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), p. 12.

88. Anwar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis," *Diogenes* 44 (Winter 1963): 107–8.

89. Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde* (Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1808), pp. 44–59; Schlegel, *Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, ed. Jean-Jacques Anstett, vol. 9 of *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, ed. Ernest Behler (Munich: Ferdinand Schöningh, 1971), p. 275.

90. Léon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, trans. Edmund Howard (New York: Basic Books, 1974).

91. See Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1943: Church and Politics in the Near East* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

92. A. L. Tibawi, *British Interests in Palestine, 1800–1901* (London: Oxford University Press, 1961), p. 5.

93. Gérard de Nerval, *Oeuvres*, ed. Albert Béguin and Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 933.

94. Hugo, *Oeuvres poétiques*, 1: 580.

95. Sir Walter Scott, *The Talisman* (1825; reprint ed., London: J. M. Dent, 1914), pp. 38–9.

Notes

96. See Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971," *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): 495.
97. Quoted by B. R. Jerman, *The Young Disraeli* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1960), p. 126. See also Robert Blake, *Disraeli* (London: Eyre & Spottiswoode, 1966), pp. 59-70.
98. *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), pp. 44-5. See Gustave Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau (Paris: Gallimard, 1973), 1: 542.
99. This is the argument presented in Carl H. Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1931).
100. See Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj* (Paris: Paul Geuthner, 1922).
101. Abdel Malek, "Orientalism in Crisis," p. 112.
102. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), p. 7.
103. Gibb, *Area Studies Reconsidered*, pp. 12, 13.
104. Bernard Lewis, "The Return of Islam," *Commentary*, January 1976, pp. 39-49.
105. See Daniel Lerner and Harold Lasswell, eds., *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1951).
106. Morroe Berger, *The Arab World Today* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1962), p. 158.
107. There is a compendium of such attitudes listed and criticized in Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1973).
108. Ibrahim Abu-Lughod, "Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics," *Review of Politics* 28, no. 4 (October 1966): 475.

Chapter 2. Orientalist Structures and Restructures

1. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, vol. 2 of *Oeuvres*, ed. A. Thibaudet and R. Dumesnil (Paris: Gallimard, 1952), p. 985.
2. There is an illuminating account of these visions and utopias in Donald G. Charlton, *Secular Religions in France, 1815-1870* (London: Oxford University Press, 1963).
3. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: W. W. Norton & Co., 1971), p. 66.
4. For some illuminating material see John P. Nash, "The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18th-19th Centuries," *Manchester Egyptian and Oriental Society Journal* 15 (1930): 33-9; also John F. Laffey, "Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon," *French Historical Studies* 6, no. 1 (Spring 1969): 78-92, and R. Leportier, *L'Orient Porte des Indes* (Paris: Éditions France-Empire, 1970). There is a great deal of information in Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*, 2 vols. (Paris: Imprimerie nationale, 1902), and in Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964), as well as in Norman

Daniel, *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh: University Press, 1966). Two indispensable short studies are Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History," *Middle Eastern Studies* 3, no. 3 (April 1967): 206-68, and Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam," in *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 9-62.

5. P. M. Holt, "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 302. See also Holt's *The Study of Modern Arab History* (London: School of Oriental and African Studies, 1965).

6. The view of Herder as populist and pluralist is advocated by Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Viking Press, 1976).

7. For a discussion of such motifs and representations, see Jean Starobinski, *The Invention of Liberty, 1700-1789*, trans. Bernard C. Smith (Geneva: Skira, 1964).

8. There are a small number of studies on this too-little-investigated subject. Some well-known ones are: Martha P. Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century* (1908; reprint ed., New York: Octagon Books, 1967); Marie E. de Meester, *Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century*, *Anglistische Forschungen*, no. 46 (Heidelberg, 1915); Byron Porter Smith, *Islam in English Literature* (Beirut: American Press, 1939). See also Jean-Luc Doutrelant, "L'Orient tragique au XVIII^e siècle," *Revue des Sciences Humaines* 146 (April-June 1972): 255-82.

9. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1970), pp. 138, 144. See also François Jacob, *The Logic of Life: A History of Heredity*, trans. Betty E. Spillmann (New York: Pantheon Books, 1973), p. 50 and passim, and Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (Paris: Gustave-Joseph Vrin, 1969), pp. 44-63.

10. See John G. Burke, "The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology," in *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. Edward Dudley and Maximillian E. Novak (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1972), pp. 262-8. See also Jean Biou, "Lumières et anthropophagie," *Revue des Sciences Humaines* 146 (April-June 1972): 223-34.

11. Henri Dehéraïn, *Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples* (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. 111.

12. For these and other details see *ibid.*, pp. i-xxxiii.

13. Duc de Broglie, "Éloge de Silvestre de Sacy," in Sacy, *Mélanges de littérature orientale* (Paris: E. Ducrocq, 1833), p. xii.

14. Bon Joseph Dacier, *Tableau historique de l'érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789* (Paris: Imprimerie impériale, 1810), pp. 23, 35, 31.

15. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977), pp. 193-4.

16. Broglie, "Éloge de Silvestre de Sacy," p. 107.

17. Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, pp. 107, 110, 111-12.

Notes

18. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes* (vol. 1, 1826; reprint ed., Osnabrück: Biblio Verlag, 1973), p. viii.

19. For the notions of "supplementarity," "supply," and "supplication," see Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Éditions de Minuit, 1967), p. 203 and passim.

20. For a partial list of Sacy's students and influence see Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), pp. 156–7.

21. Foucault's characterization of an archive can be found in *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith and Rupert Sawyer (New York: Pantheon Books, 1972), pp. 79–131. Gabriel Monod, one of Renan's younger and very perspicacious contemporaries, remarks that Renan was by no means a revolutionary in linguistics, archaeology, or exegesis, yet because he had the widest and the most precise learning of anyone in his period, he was its most eminent representative (*Renan, Taine, Michelet* [Paris: Calmann-Lévy, 1894], pp. 40–1). See also Jean-Louis Dumas, "La Philosophie de l'histoire de Renan," *Revue de Métaphysique et de Morale* 77, no. 1 (January–March 1972): 100–28.

22. Honoré de Balzac, *Louis Lambert* (Paris: Calmann-Lévy, n.d.), p. 4.

23. Nietzsche's remarks on philology are everywhere throughout his works. See principally his notes for "Wir Philologen" taken from his notebooks for the period January–July 1875, translated by William Arrowsmith as "Notes for 'We Philologists,'" *Arion*, N. S. ½ (1974): 279–380; also the passages on language and perspectivism in *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968).

24. Ernest Renan, *L'Avenir de la science: Pensées de 1848*, 4th ed. (Paris: Calmann-Lévy, 1890), pp. 141, 142–5, 146, 148, 149.

25. *Ibid.*, p. xiv and passim.

26. The entire opening chapter—bk. 1, chap. 1—of the *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, in *Oeuvres complètes*, ed. Henriette Psichari (Paris: Calmann-Lévy, 1947–61), 8: 143–63, is a virtual encyclopedia of race prejudice directed against Semites (i.e., Moslems and Jews). The rest of the treatise is sprinkled generously with the same notions, as are many of Renan's other works, including *L'Avenir de la science*, especially Renan's notes.

27. Ernest Renan, *Correspondance; 1846–1871* (Paris: Calmann-Lévy, 1926), 1: 7–12.

28. Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, in *Oeuvres complètes*, 2: 892. Two works by Jean Pommier treat Renan's mediation between religion and philology in valuable detail: *Renan, d'après des documents inédits* (Paris: Perrin, 1923), pp. 48–68, and *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan* (Paris: Les Belles Lettres, 1933). There is a more recent account in J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan* (Paris: Emmanuel Vitte, 1956), pp. 89–111. The standard description—done more in terms of Renan's religious vocation—is still valuable also: Pierre Lasserre, *La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIX^e siècle*, 3 vols. (Paris: Garnier Frères, 1925). In vol. 2, pp. 50–166 and 265–98 are useful on the relations between philology, philosophy, and science.

29. Ernest Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie," in *Oeuvres complètes* 8: 1228.

30. Renan, *Souvenirs*, p. 892.

31. Foucault, *The Order of Things*, pp. 290–300. Along with the discrediting of the Edenic origins of language, a number of other events—the Deluge, the building of the Tower Babel—also were discredited as explanations. The most comprehensive history of theories of linguistic origin is Arno Borst, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 6 vols. (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957–63).

32. Quoted by Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950), p. 69. On the dangers of too quickly succumbing to generalities about Oriental discoveries, see the reflections of the distinguished contemporary Sinologist Abel Rémusat, *Mélanges postumes d'histoire et littérature orientales* (Paris: Imprimerie royale, 1843), p. 226 and *passim*.

33. Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, chap. 16, in *Selected Poetry and Prose of Coleridge*, ed. Donald A. Stauffer (New York: Random House, 1951), pp. 276–7.

34. Benjamin Constant, *Oeuvres*, ed. Alfred Roulin (Paris: Gallimard, 1957), p. 78.

35. Abrams, *Natural Supernaturalism*, p. 29.

36. Renan, *De l'origine du langage*, in *Oeuvres complètes*, 8: 122.

37. Renan, "De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation," in *Oeuvres complètes*, 2: 320.

38. *Ibid.*, p. 333.

39. Renan, "Trois Professeurs au Collège de France: Étienne Quatremère," in *Oeuvres complètes*, 1: 129. Renan was not wrong about Quatremère, who had a talent for picking interesting subjects to study and then making them quite uninteresting. See his essays "Le Goût des livres chez les orientaux" and "Des sciences chez les arabes," in his *Mélanges d'histoire et de philologie orientales* (Paris: E. Ducrocq, 1861), pp. 1–57.

40. Honoré de Balzac, *La Peau de chagrin*, vol. 9 (*Études philosophiques* 1) of *La Comédie humaine*, ed. Marcel Bouteron (Paris: Gallimard, 1950), p. 39; Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 134.

41. See, for instance, *De l'origine du langage*, p. 102, and *Histoire générale*, p. 180.

42. Renan, *L'Avenir de la science*, p. 23. The whole passage reads as follows: "Pour moi, je ne connais qu'un seul résultat à la science, c'est de résoudre l'énigme, c'est de dire définitivement à l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer à lui-même, c'est de lui donner, au nom de la seule autorité légitime qui est la nature humaine toute entière, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'ils ne peut plus accepter."

43. See Madeleine V.-David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes* (Paris: S.E.V.P.E.N., 1965), p. 130.

44. Renan is mentioned only in passing in Schwab's *La Renaissance orientale*, not at all in Foucault's *The Order of Things*, and only somewhat disparagingly in Holger Pederson's *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century*, trans. John Webster Spargo (1931; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1972). Max Müller in

his *Lectures on the Science of Language* (1861–64; reprint ed., New York: Scribner, Armstrong, & Co., 1875) and Gustave Dugat in his *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868–70) do not mention Renan at all. James Darmesteter's *Essais Orientaux* (Paris: A. Lévy, 1883)—whose first item is a history, "L'Orientalisme en France"—is dedicated to Renan but does not mention his contribution. There are half-a-dozen short notices of Renan's production in Jules Mohl's encyclopedic (and extremely valuable) quasi-logbook, *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 vols. (Paris: Reinwald, 1879–80).

45. In works dealing with race and racism Renan occupies a position of some importance. He is treated in the following: Ernest Seillière, *La Philosophie de l'impérialisme*, 4 vols. (Paris: Plon, 1903–8); Théophile Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIII^e siècle et son expansion au XIX^e siècle* (Brussels: Hayez, 1922); Erich Voegelin, *Rasse und Staat* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933), and here one must also mention his *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (Berlin: Junker und Dunnhaupt, 1933), which, although it does not deal with Renan's period, is an important complement to *Rasse und Staat*; Jacques Barzun, *Race: A Study in Modern Superstition* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1937).

46. In *La Renaissance orientale* Schwab has some brilliant pages on the museum, on the parallelism between biology and linguistics, and on Cuvier, Balzac, and others; see p. 323 and passim. On the library and its importance for mid-nineteenth-century culture, see Foucault, "La Bibliothèque fantastique," which is his preface to Flaubert's *La Tentation de Saint Antoine* (Paris: Gallimard, 1971), pp. 7–33. I am indebted to Professor Eugenio Donato for drawing my attention to these matters; see his "A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction," *Modern Language Notes* 89, no. 6 (December 1974): 885–910.

47. Renan, *Histoire générale*, pp. 145–6.

48. See *L'Avenir de la science*, p. 508 and passim.

49. Renan, *Histoire générale*, p. 214.

50. *Ibid.*, p. 527. This idea goes back to Friedrich Schlegel's distinction between organic and agglutinative languages, of which latter type Semitic is an instance. Humboldt makes the same distinction, as have most Orientalists since Renan.

51. *Ibid.*, pp. 531–2.

52. *Ibid.*, p. 515 and passim.

53. See Jean Seznec, *Nouvelles Études sur "La Tentation de Saint Antoine"* (London: Warburg Institute, 1949), p. 80.

54. See Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique: Des monstruosités humaines* (Paris: published by the author, 1822). The complete title of Isidore Geoffroy Saint-Hilaire's work is: *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosité, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie*, 3 vols. (Paris: J.-B. Baillière, 1832–36). There are some valuable pages on Goethe's biological ideas in Erich Heller, *The Disinherited Mind* (New York: Meridian Books, 1959), pp. 3–34. See also Jacob, *The Logic of Life*, and Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, pp. 174–84, for

Notes

very interesting accounts of the Saint-Hilaires' place in the development of the life sciences.

55. E. Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, pp. xxii–xxiii.

56. Renan, *Histoire générale*, p. 156.

57. Renan, *Oeuvres complètes*, 1: 621–2 and passim. See H. W. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography* (London: Athlone Press, 1964), p. 66 and passim, for a subtle description of Renan's domestic life; although one would not wish to force a parallel between Renan's biography and what I have called his "masculine" world, Wardman's descriptions here are suggestive indeed—at least to me.

58. Renan, "Des services rendus au sciences historiques par la philologie," in *Oeuvres complètes*, 8: 1228, 1232.

59. Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, trans. William H. Woglom and Charles W. Hendel (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950), p. 307.

60. Renan, "Réponse au discours de réception de M. de Lesseps (23 avril 1885)," in *Oeuvres complètes*, 1: 817. Yet the value of being truly contemporary was best shown with reference to Renan by Sainte-Beuve in his articles of June 1862. See also Donald G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1959), and his *Secular Religions in France*. Also Richard M. Chadbourne, "Renan and Sainte-Beuve," *Romanic Review* 44, no. 2 (April 1953): 126–35.

61. Renan, *Oeuvres complètes*, 8: 156.

62. In his letter of June 26, 1856, to Gobineau, *Oeuvres complètes*, 10: 203–4. Gobineau's ideas were expressed in his *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–55).

63. Cited by Albert Hourani in his excellent article "Islam and the Philosophers of History," p. 222.

64. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane* (1847–48; reprint ed., Graz, Austria: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1967), 3: 332–9.

65. Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841; reprint ed., New York: Longmans, Green & Co., 1906), p. 63.

66. Macaulay's Indian experiences are described by G. Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay* (New York: Harper & Brothers, 1875), 1: 344–71. The complete text of Macaulay's "Minute" is conveniently to be found in Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York: Walker & Co., 1971), pp. 178–91. Some consequences of Macaulay's views for British Orientalism are discussed in A. J. Arberry, *British Orientalists* (London: William Collins, 1943).

67. John Henry Newman, *The Turks in Their Relation to Europe*, vol. 1 of his *Historical Sketches* (1853; reprint ed., London: Longmans, Green & Co., 1920).

68. See Marguerite-Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers éteints* (Paris: Jules Tardieu, 1858).

69. Karl Marx, *Surveys from Exile*, ed. David Fernbach (London: Pelican Books, 1973), pp. 306–7.

70. *Ibid.*, p. 320.

Notes

71. Edward William Lane, Author's Preface to *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836; reprint ed., London: J. M. Dent, 1936), pp. xx, xxi.

72. *Ibid.*, p. 1.

73. *Ibid.*, pp. 160–1. The standard biography of Lane, published in 1877, was by his great-nephew, Stanley Lane-Poole. There is a sympathetic account of Lane by A. J. Arberry in his *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), pp. 87–121.

74. Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823–1923* (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. x.

75. *Société asiatique: Livre du centenaire, 1822–1922* (Paris: Paul Geuthner, 1922), pp. 5–6.

76. Johann Wolfgang von Goethe, *Westöstlicher Diwan* (1819; reprint ed., Munich: Wilhelm Golmann, 1958), pp. 8–9, 12. Sacy's name is invoked with veneration in Goethe's apparatus for the *Diwan*.

77. Victor Hugo, *Les Orientales*, in *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1: 616–18.

78. François-René de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages*, ed. Maurice Regard (Paris: Gallimard, 1969), 2: 702.

79. See Henri Bordeaux, *Voyageurs d'Orient: Des pèlerins aux méharistes de Palmyre* (Paris: Plon, 1926). I have found useful the theoretical ideas about pilgrims and pilgrimages contained in Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), pp. 166–230.

80. Hassan al-Nouty, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès* (Paris: Nizet, 1958), pp. 47–8, 277, 272.

81. Chateaubriand, *Oeuvres*, 2: 702 and note, 1684, 769–70, 769, 701, 808, 908.

82. *Ibid.*, pp. 1011, 979, 990, 1052.

83. *Ibid.*, p. 1069.

84. *Ibid.*, p. 1031.

85. *Ibid.*, p. 999.

86. *Ibid.*, pp. 1126–27, 1049.

87. *Ibid.*, p. 1137.

88. *Ibid.*, pp. 1148, 1214.

89. Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient* (1835; reprint ed., Paris: Hachette, 1887), 1: 10, 48–9, 179, 178, 148, 189, 118, 245–6, 251.

90. *Ibid.*, 1: 363; 2: 74–5; 1: 475.

91. *Ibid.*, 2: 92–3.

92. *Ibid.*, 2: 526–7, 533. Two important works on French writers in the Orient are Jean-Marie Carré, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, 2 vols. (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1932), and Moënis Taha-Hussein, *Le Romantisme français et l'Islam* (Beirut: Dar-el-Maeref, 1962).

93. Gérard de Nerval, *Les Filles du feu*, in *Oeuvres*, ed. Albert Béguin and Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 297–8.

94. Mario Praz, *The Romantic Agony*, trans. Angus Davison (Cleveland, Ohio: World Publishing Co., 1967).

Notes

95. Jean Bruneau, *Le "Conte Orientale" de Flaubert* (Paris: Denoel, 1973), p. 79.
96. These are all considered by Bruneau in *ibid.*
97. Nerval, *Voyage en Orient*, in *Oeuvres*, 2: 68, 194, 96, 342.
98. *Ibid.*, p. 181.
99. Michel Butor, "Travel and Writing," trans. John Powers and K. Lisker, *Mosaic* 8, no. 1 (Fall 1974): 13.
100. Nerval, *Voyage en Orient*, p. 628.
101. *Ibid.*, pp. 706, 718.
102. *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), p. 200. I have also consulted the following texts, in which all Flaubert's "Oriental" material is to be found: *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert* (Paris: Club de l'Honnête homme, 1973), vols. 10, 11; *Les Lettres d'Égypte, de Gustave Flaubert*, ed. A. Youssef Naaman (Paris: Nizet, 1965); Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau (Paris, Gallimard, 1973), 1: 518 ff.
103. Harry Levin, *The Gates of Horn: A Study of Five French Realists* (New York: Oxford University Press, 1963), p. 285.
104. *Flaubert in Egypt*, pp. 173, 75.
105. Levin, *Gates of Horn*, p. 271.
106. Flaubert, *Catalogue des opinions chic*, in *Oeuvres*, 2: 1019.
107. *Flaubert in Egypt*, p. 65.
108. *Ibid.*, pp. 220, 130.
109. Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, in *Oeuvres*, 1: 85.
110. See Flaubert, *Salammbô*, in *Oeuvres*, 1: 809 ff. See also Maurice Z. Shroder, "On Reading *Salammbô*," *L'Esprit créateur* 10, no. 1 (Spring 1970): 24-35.
111. *Flaubert in Egypt*, pp. 198-9.
112. Foucault, "La Bibliothèque fantastique," in Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, pp. 7-33.
113. *Flaubert in Egypt*, p. 79.
114. *Ibid.*, pp. 211-2.
115. For a discussion of this process see Foucault, *Archaeology of Knowledge*; also Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971). See also Edward W. Said, "An Ethics of Language," *Diacritics* 4, no. 2 (Summer 1974): 28-37.
116. See the invaluable listings in Richard Bevis, *Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East* (Boston: G. K. Hall & Co., 1973).
117. For discussions of the American travelers see Dorothee Metlitski Finkelstein, *Melville's Orienda* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961), and Franklin Walker, *Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land* (Seattle: University of Washington Press, 1974).
118. Alexander William Kinglake, *Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East*, ed. D. G. Hogarth (1844; reprint ed., London: Henry Frowde, 1906), pp. 25, 68, 241, 220.
119. *Flaubert in Egypt*, p. 81.

Notes

120. Thomas J. Assad, *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), p. 5.
121. Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, ed. Isabel Burton (London: Tylston & Edwards, 1893), 1: 9, 108-10.
122. Richard Burton, "Terminal Essay," in *The Book of the Thousand and One Nights* (London: Burton Club, 1886), 10: 63-302.
123. Burton, *Pilgrimage*, 1: 112, 114.

Chapter 3. Orientalism Now

1. Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954), pp. 46-7.
2. The number of Arab travelers to the West is estimated and considered by Ibrahim Abu-Lughod in *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), pp. 75-6 and passim.
3. See Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York: Walker & Co., 1972), pp. 73-105.
4. See Johann W. Fück, "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 307.
5. *Ibid.*, p. 309.
6. See Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (The Hague: Mouton & Co., 1963).
7. *Ibid.*, p. 311.
8. P. Masson-Oursel, "La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme," *Revue Philosophique* 143, nos. 7-9 (July-September 1953): 345.
9. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 237-8.
10. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism* (London: John Murray, 1910), pp. 118, 120.
11. George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings* (London: George Allen & Unwin, 1915), pp. 4-5, 10, 28.
12. *Ibid.*, pp. 184, 191-2. For the history of the school, see C. H. Phillips, *The School of Oriental and African Studies, University of London, 1917-1967: An Introduction* (London: Design for Print, 1967).
13. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* (Oxford: Clarendon Press, 1959).
14. Cited in Michael Edwardes, *High Noon of Empire: India Under Curzon* (London: Eyre & Spottiswoode, 1965), pp. 38-9.
15. Curzon, *Subjects of the Day*, pp. 155-6.
16. Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, in *Youth and Two Other Stories* (Garden City, N.Y.: Doubleday, Page, 1925), p. 52.

Notes

17. For an illustrative extract from de Vattel's work see Curtin, ed., *Imperialism*, pp. 42-5.

18. Cited by M. de Caix, *La Syrie* in Gabriel Hanotaux, *Histoire des colonies françaises*, 6 vols. (Paris: Société de l'histoire nationale, 1929-33), 3: 481.

19. These details are to be found in Vernon McKay, "Colonialism in the French Geographical Movement," *Geographical Review* 33, no. 2 (April 1943): 214-32.

20. Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817-1881* (Washington: Catholic University of America Press, 1948), pp. 46, 54, 36, 45.

21. *Ibid.*, pp. 189, 110, 136.

22. Jukka Nevakivi, *Britain, France, and the Arab Middle East, 1914-1920* (London: Athlone Press, 1969), p. 13.

23. *Ibid.*, p. 24.

24. D. G. Hogarth, *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning The Arabian Peninsula* (New York: Frederick A. Stokes, 1904). There is a good recent book on the same subject: Robin Bidwell, *Travellers in Arabia* (London: Paul Hamlyn, 1976).

25. Edmond Bremond, *Le Hedjaz dans la guerre mondiale* (Paris: Payot, 1931), pp. 242 ff.

26. Le Comte de Cressaty, *Les Intérêts de la France en Syrie* (Paris: Floury, 1913).

27. Rudyard Kipling, *Verse* (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1954), p. 280.

28. The themes of exclusion and confinement in nineteenth-century culture have played an important role in Michel Foucault's work, most recently in his *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon Books, 1977), and *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction* (New York: Pantheon Books, 1978).

29. *The Letters of T. E. Lawrence of Arabia*, ed. David Garnett (1938; reprint ed., London: Spring Books, 1964), p. 244.

30. Gertrude Bell, *The Desert and the Sown* (London: William Heinemann, 1907), p. 244.

31. Gertrude Bell, *From Her Personal Papers, 1889-1914*, ed. Elizabeth Burgoyne (London: Ernest Benn, 1958), p. 204.

32. William Butler Yeats, "Byzantium," *The Collected Poems* (New York: Macmillan Co., 1959), p. 244.

33. Stanley Diamond, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1974), p. 119.

34. See Harry Bracken, "Essence, Accident and Race," *Hermathena* 116 (Winter 1973): pp. 81-96.

35. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), p. 13.

36. Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (1939; reprint ed., New York: Meridian Books, 1955), p. 214.

37. See Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. 180, note 55.

38. W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ed.

Notes

- Stanley Cook (1907; reprint ed., Oesterhout, N.B.: Anthropological Publications, 1966), pp. xiii, 241.
39. W. Robertson Smith, *Lectures and Essays*, ed. John Sutherland Black and George Chrystal (London: Adam & Charles Black, 1912), pp. 492-3.
40. *Ibid.*, pp. 492, 493, 511, 500, 498-9.
41. Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2nd ed., 2 vols. (New York: Random House, n.d.), 1: 95. See also the excellent article by Richard Bevis, "Spiritual Geology: C. M. Doughty and the Land of the Arabs," *Victorian Studies* 16 (December 1972), 163-81.
42. T. E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph* (1926; reprint ed., Garden City, N.Y.: Doubleday, Doran & Co., 1935), p. 28.
43. For a discussion of this see Talal Asad, "Two European Images of Non-European Rule," in *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1975), pp. 103-18.
44. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 218.
45. T. E. Lawrence, *Oriental Assembly*, ed. A. W. Lawrence (New York: E. P. Dutton & Co., 1940), p. 95.
46. Cited in Stephen Ely Tabachnick, "The Two Veils of T. E. Lawrence," *Studies in the Twentieth Century* 16 (Fall 1975): 96-7.
47. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, pp. 42-3, 661.
48. *Ibid.*, pp. 549, 550-2.
49. E. M. Forster, *A Passage to India* (1924; reprint ed., New York: Harcourt, Brace & Co., 1952), p. 322.
50. Maurice Barrès, *Une Enquête aux pays du Levant* (Paris: Plon, 1923), 1: 20; 2: 181, 192, 193, 197.
51. D. G. Hogarth, *The Wandering Scholar* (London: Oxford University Press, 1924). Hogarth describes his style as that of "the explorer first and the scholar second" (p. 4).
52. Cited by H. A. R. Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam," in his *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston: Beacon Press, 1962), p. 180.
53. Frédéric Lefèvre, "Une Heure avec Sylvain Lévi," in *Mémorial Sylvain Lévi*, ed. Jacques Bacot (Paris: Paul Hartmann, 1937), pp. 123-4.
54. Paul Valéry, *Oeuvres*, ed. Jean Hytier (Paris: Gallimard, 1960), 2: 1556-7.
55. Cited in Christopher Sykes, *Crossroads to Israel* (1965; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1973), p. 5.
56. Cited in Alan Sandison, *The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction* (New York: St. Martin's Press, 1967), p. 158. An excellent study of the French equivalent is Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914* (The Hague: Mouton & Co., 1971).
57. Paul Valéry, *Variété* (Paris: Gallimard, 1924), p. 43.
58. George Orwell, "Marrakech," in *A Collection of Essays* (New York: Doubleday Anchor Books, 1954), p. 187.
59. Valentine Chirol, *The Occident and the Orient* (Chicago: University of Chicago Press, 1924), p. 6.

Notes

60. Élie Faure, "Orient et Occident," *Mercure de France* 229 (July 1–August 1, 1931): 263, 264, 269, 270, 272.
61. Fernand Baldensperger, "Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels," in *Études d'histoire littéraire*, 3rd ser. (Paris: Droz, 1939), p. 230.
62. I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions* (London: Routledge & Kegan Paul, 1932), p. xiv.
63. *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1957), p. 267.
64. H. A. R. Gibb, "Literature," in *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold and Alfred Guillaume (Oxford: Clarendon Press, 1931), p. 209.
65. The best general account of this period in political, social, economic, and cultural terms is to be found in Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, trans. Jean Stewart (New York: Praeger Publishers, 1972).
66. There is a useful account of the intellectual project informing their work in Arthur R. Evans, Jr., ed., *On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970).
67. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask (1946; reprint ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968), and his *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trans. Ralph Manheim (New York: Bollingen Books, 1965).
68. Erich Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*," trans. M. and E. W. Said, *Centennial Review* 13, no. 1 (Winter 1969): 11.
69. *Ibid.*, p. 17.
70. For example, in H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890–1930* (1958; reprint ed., New York: Vintage Books, 1961).
71. See Anwar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis," *Diogenes* 44 (Winter 1963): 103–40.
72. R. N. Cust, "The International Congresses of Orientalists," *Hellas* 6, no. 4 (1897): 349.
73. See W. F. Wertheim, "Counter-insurgency Research at the Turn of the Century—Snouck Hurgronje and the Aceh War," *Sociologische Gids* 19 (September–December 1972).
74. Sylvain Lévi, "Les Parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme," in *Mémorial Sylvain Lévi*, p. 116.
75. H. A. R. Gibb, "Louis Massignon (1882–1962)," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1962), pp. 120, 121.
76. Louis Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Beirut: Dar-el-Maaref, 1963), 3: 114. I have used the complete bibliography of Massignon's work by Moubarac: *L'Oeuvre de Louis Massignon* (Beirut: Éditions du Cénacle libanais, 1972–73).
77. Massignon, "L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle," in *Opera Minora*, 1: 208–23.
78. *Ibid.*, p. 169.
79. See Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, pp. 147, 183, 186, 192, 211, 213.
80. Massignon, *Opera Minora*, 1: 227.

Notes

81. Ibid., p. 355.
82. Quoted from Massignon's essay on Biruni in Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 225.
83. Massignon, *Opera Minora*, 3: 526.
84. Ibid., pp. 610-11.
85. Ibid., p. 212. Also p. 211 for another attack on the British, and pp. 423-7 for his assessment of Lawrence.
86. Quoted in Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 219.
87. Ibid., pp. 218-19.
88. See A. L. Tibawi, "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I," *Islamic Quarterly* 8, nos. 1, 2 (January-June 1964): 25-44; "Part II," *Islamic Quarterly* 8, nos. 3, 4 (July-December 1964): 73-88.
89. "Une figure domine tous les genres [of Orientalist work], celle de Louis Massignon": Claude Cahen and Charles Pellat, "Les Études arabes et islamiques," *Journal asiatique* 261, nos. 1, 4 (1973): 104. There is a very detailed survey of the Islamic-Orientalist field to be found in Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: Éléments de bibliographie*, ed. Claude Cahen (Paris: Adrien Maisonneuve, 1961).
90. William Polk, "Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History," *International Journal of Middle East Studies* 6, no. 2 (April 1975): 131-9. I have used the bibliography of Gibb's work in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), pp. 1-20.
91. H. A. R. Gibb, "Oriental Studies in the United Kingdom," in *The Near East and the Great Powers*, ed. Richard N. Frye (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), pp. 86-7.
92. Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971," *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): p. 504.
93. Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909; reprint ed., Beirut: Khayats Publishers, 1965), pp. 2-11.
94. H. A. R. Gibb, "Whither Islam?" in *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, ed. H. A. R. Gibb (London: Victor Gollancz, 1932), pp. 328, 387.
95. Ibid., p. 335.
96. Ibid., p. 377.
97. H. A. R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe," *John Rylands Library Bulletin* 38, no. 1 (September 1955): 98.
98. H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (London: Oxford University Press, 1949), pp. 2, 9, 84.
99. Ibid., pp. 111, 88, 189.
100. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), pp. 108, 113, 123.
101. Both essays are to be found in Gibb's *Studies on the Civilization of Islam*, pp. 176-208 and 3-33.
102. R. Emmett Tyrell, Jr., "Chimera in the Middle East," *Harper's*, November 1976, pp. 35-8.
103. Cited in Ayad al-Qazzaz, Ruth Afiyo, et al., *The Arabs in American Textbooks*, California State Board of Education, June 1975, pp. 10, 15.

Notes

104. "Statement of Purpose," *MESA Bulletin* 1, no. 1 (May 1967): 33.
105. Morroe Berger, "Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs," *MESA Bulletin* 1, no. 2 (November 1967): 16.
106. Menachem Mansoor, "Present State of Arabic Studies in the United States," in *Report on Current Research 1958*, ed. Kathleen H. Brown (Washington: Middle East Institute, 1958), pp. 55-6.
107. Harold Lasswell, "Propaganda," *Encyclopedia of the Social Sciences* (1934), 12: 527. I owe this reference to Professor Noam Chomsky.
108. Marcel Proust, *The Guermantes Way*, trans. C. K. Scott Moncrieff (1925; reprint ed., New York: Vintage Books, 1970), p. 135.
109. Nathaniel Schmidt, "Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842-1922," *Journal of the American Oriental Society* 43 (1923): 11. See also E. A. Speiser, "Near Eastern Studies in America, 1939-45," *Archiv Orientalni* 16 (1948): 76-88.
110. As an instance there is Henry Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1910).
111. For the connection between the issuing of the Balfour Declaration and United States war policy, see Doreen Ingrams, *Palestine Papers 1917-1922: Seeds of Conflict* (London: Cox & Syman, 1972), pp. 10 ff.
112. Mortimer Graves, "A Cultural Relations Policy in the Near East," in *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 76, 78.
113. George Camp Keiser, "The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies," in *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 80, 84.
114. For an account of this migration, see *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. Donald Fleming and Bernard Bailyn (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).
115. Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (New York: Vintage Books, 1964), pp. 55, 261.
116. Abdullah Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum," *Diogenes* 38 (July-September 1973): 30. This essay has been collected in Laroui's *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?* trans. Diarmid Cammell (Berkeley: University of California Press, 1976).
117. David Gordon, *Self-Determination and History in the Third World* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971).
118. Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques," p. 41.
119. Manfred Halpern, "Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples," *World Politics* 15 (October 1962): 121-2.
120. *Ibid.*, p. 117.
121. Leonard Binder, "1974 Presidential Address," *MESA Bulletin* 9, no. 1 (February 1975): 2.
122. *Ibid.*, p. 5.
123. "Middle East Studies Network in the United States," *MERIP Reports* 38 (June 1975): 5.
124. The two best critical reviews of the *Cambridge History* are by Albert Hourani, *The English Historical Review* 87, no. 343 (April 1972): 348-57, and Roger Owen, *Journal of Interdisciplinary History* 4, no. 2 (Autumn 1973): 287-98.

Notes

125. P. M. Holt, Introduction, *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1: xi.
126. D. Sourdel, "The Abbasid Caliphate," *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 121.
127. Z. N. Zeine, "The Arab Lands," *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 575.
128. Dankwart A. Rustow, "The Political Impact of the West," *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 697.
129. Cited in Ingrams, *Palestine Papers, 1917-1922*, pp. 31-2.
130. Robert Alter, "Rhetoric and the Arab Mind," *Commentary*, October 1968, pp. 61-85. Alter's article was an adulatory review of General Yehoshafat Harkabi's *Arab Attitudes to Israel* (Jerusalem: Keter Press, 1972).
131. Gil Carl Alroy, "Do The Arabs Want Peace?" *Commentary*, February 1974, pp. 56-61.
132. Roland Barthes, *Mythologies*, trans. Annette Lavers (New York: Hill & Wang, 1972), pp. 109-59.
133. Raphael Patai, *Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1962; 3rd rev. ed., 1969), p. 406.
134. Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973). For an even more racist work see John Laffin, *The Arab Mind Considered: A Need for Understanding* (New York: Taplinger Publishing Co., 1976).
135. Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs* (New York: Twayne Publishers, 1960), p. 100. Hamady's book is a favorite amongst Israelis and Israeli apologists; Alroy cites her approvingly, and so does Amos Elon in *The Israelis: Founders and Sons* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971). Morroe Berger (see note 137 below) also cites her frequently. Her model is Lane's *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, but she has none of Lane's literacy or general learning.
136. Manfred Halpern's thesis is presented in "Four Contrasting Repertoires of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice," a paper presented to the 22nd Near East Conference at Princeton University on Psychology and Near Eastern Studies, May 8, 1973. This treatise was prepared for by Halpern's "A Redefinition of the Revolutionary Situation," *Journal of International Affairs* 23, no. 1 (1969): 54-75.
137. Morroe Berger, *The Arab World Today* (New York: Doubleday Anchor Books, 1964), p. 140. Much the same sort of implication underlies the clumsy work of quasi-Arabists like Joel Carmichael and Daniel Lerner; it is there more subtly in political and historical scholars such as Theodore Draper, Walter Laqueur, and Élie Kedourie. It is strongly in evidence in such highly regarded works as Gabriel Baer's *Population and Society in the Arab East*, trans. Hanna Szoke (New York: Frederick A. Praeger, 1964), and Alfred Bonnè's *State and Economics in the Middle East: A Society in Transition* (London: Routledge & Kegan Paul, 1955). The consensus seems to be that if they think at all, Arabs think differently—i.e., not necessarily with reason, and often without it. See also Adel Daher's RAND study, *Current Trends in Arab Intellectual Thought* (RM-5979-FF, December

Notes

- 1969) and its typical conclusion that "the concrete problem-solving approach is conspicuously absent from Arab thought" (p. 29). In a review-essay for the *Journal of Interdisciplinary History* (see note 124 above), Roger Owen attacks the very notion of "Islam" as a concept for the study of history. His focus is *The Cambridge History of Islam*, which, he finds, in certain ways perpetuates an idea of Islam (to be found in such writers as Carl Becker and Max Weber) "defined essentially as a religious, feudal, and antirational system, [that] lacked the necessary characteristics which had made European progress possible." For a sustained proof of Weber's total inaccuracy, see Maxime Rodinson's *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1974), pp. 76-117.
138. Hamady, *Character and Temperament*, p. 197.
139. Berger, *Arab World*, p. 102.
140. Quoted by Irene Gendzier in *Frantz Fanon: A Critical Study* (New York: Pantheon Books, 1973), p. 94.
141. Berger, *Arab World*, p. 151.
142. P. J. Vatikiotis, ed., *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies; proceedings of a seminar* (London: George Allen & Unwin, 1972), pp. 8-9.
143. *Ibid.*, pp. 12, 13.
144. Bernard Lewis, "Islamic Concepts of Revolution," in *ibid.*, pp. 33, 38-9. Lewis's study *Race and Color in Islam* (New York: Harper & Row, 1971) expresses similar disaffection with an air of great learning; more explicitly political—but no less acid—is his *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* (London: Alcovy Press, 1973).
145. Bernard Lewis, "The Revolt of Islam," in *The Middle East and The West* (Bloomington: Indiana University Press, 1964), p. 95.
146. Bernard Lewis, "The Return of Islam," *Commentary*, January 1976, p. 44.
147. *Ibid.*, p. 40.
148. Bernard Lewis, *History—Remembered, Recovered, Invented* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975), p. 68.
149. Lewis, *Islam in History*, p. 65.
150. Lewis, *The Middle East and the West*, pp. 60, 87.
151. Lewis, *Islam in History*, pp. 65-6.
152. Originally published in *Middle East Journal* 5 (1951). Collected in *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, ed. Abdulla Lutfiyye and Charles W. Churchill (The Hague: Mouton & Co., 1970), pp. 688-703.
153. Lewis, *The Middle East and the West*, p. 140.
154. Robert K. Merton, "The Perspectives of Insiders and Outsiders," in his *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer (Chicago: University of Chicago Press, 1973), pp. 99-136.
155. See, for example, the recent work of Anwar Abdel Malek, Yves Lacoste, and the authors of essays published in *Review of Middle East Studies* 1 and 2 (London: Ithaca Press, 1975, 1976), the various analyses of Middle Eastern politics by Noam Chomsky, and the work done by the Middle East Research and Information Project (MERIP). A good prospectus is provided in Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque, et al., *De l'impérialisme à la décolonisation* (Paris: Éditions de Minuit, 1965).

مؤ

إليوت Eliot, T. S. ، ٢٠٤ ، ١٢٣ ، ٥٢ ، ٤٨ ، ٣٥٠ ، ٢٤٠
إليوت Eliot, G. ٢٥٧
إنغلز Engels, F. ١٢٢
أنكتيل - دوبرون Anquetil-Duperron, A. ٥٥ ،
١٧٣ ، ١٤٤ ، ١٤٠ ، ١٠٦ ، ١٠٤ ، ١٠٣
أوبراين O'Brien, C. C. ٣١٠
أوزول Orwell, G. ٢٥٧ ، ٣٥١
أوزنام Ozanam, A. ١٦٥
أوكلي Ockley, S. ٩٣ ، ١٠٣
أون Owen, R. ٣٢٣ ، ٣٣٢ ، ٣٣٦ ، ٣٥٤ ،
٣٥٦
أويرباخ Auerbach, E. ٢٦٢ ، ٢٦٦
إيسخيلس Aeschylus, ٣٨ ، ٥٤ ، ٨٦ ، ٨٧ ،
٢٥٠ ، ٣٣٨ ، ٣٥٢
إينياس سيلفيوس (البابا بولس II) Aeneas
٩٧ Silvius,
بارث Barthes, R. ٢٧٥ ، ٣٠٦ ، ٣٥١
بارسيلسوس Paracelsus, P. A. ٥٢
بارينغ (لورد كرومر) Baring, E. ٦٦ ، ٦٧
باشلار Bachelard, G. ٨٤ ، ٣٣٧
بالانش Ballanche, P. S. ١٦٤
بالدينسبرغر Baldensberger, F. ٢٥٨ ، ٣٥٢
بالغريف Palgrave, W. G. ٢٠٨
بالمر Palmer, E. ٢٠٨ ، ٢٣٢
بانيكار Panikkar, K. M. ٤١ ، ٣٣٥
باوند Pound, E. ٢٥٧
بيت Pitt, W. ١٠٥
بذني Pudney, J. ٣٤٠
براو Praz, M. ١٩٣ ، ٣٤٧

أبرامز Abrams, M. H. ١٣٨ ، ٣٤١ ، ٣٤٤
أبراهيم ، حافظ ٩٧
ابن خلدون ١٦٩
ابن رشد ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٧
ابن سينا ٩٧ ، ٩٨
أبولغد ، أبراهيم ٣٣١
أحمد الشيخ ١٧٧
ادانسون Adanson, M. ١٤٠
أدونيس (الاله) Adonis ٨٦ ، ٢٤٨
إرپينس Erpenius, Th. ٩٣
إرشمبرت Erchembert ٨٩
آرنولد ، Th. Arnold ٤٨
آرنولد ، M. Arnold ١٦٣ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ ،
٣٥٤
آربري Arberry, A. J. ١٠٥ ، ٣٣٩ ، ٣٤٦ ،
٣٤٧
أرسطو Aristotle ١٠ ، ٩٧
أرنالديز Arnaldez, R. ٢٦٨
أرنلث Arendt, H. ٢٤٧ ، ٣٥٠ ، ٣٥١
أريوسطو Ariosto, L. ٩٢
اسبغلر Spengler ٢١٩
أسد أغاف (Th. Agave) Assad, ٢٠٦ ،
٢٠٧ ، ٣٥١
أفلاطون Plato ٩٧ ، ١١٠ ، ١١١
الاسكندر (الكبير) Alexander ٨٧ ، ١٠٧ ،
١١١
آلتر Alter, R. ٣٠٥ ، ٣٣٢ ، ٣٥٥
آلتوسسر Althusser, L. ٥٠ ، ٣٣٥
آلثورب (لورد) Althorp ١٠٥
ألروي Alroy, G. C. ٣٠٦ ، ٣٥٥
المسيح ٩٠ ، ٩٢

- بلومنباخ، J. F. Blumenbach، ١٤٢
 بنتام، J. Bentham، ٢٢٥
 بنجامين، W. Benjamin، ٤٧، ٨٢، ٣٣٥
 بنديس، Bendis، ٨٦
 بنسين (لجنة)، Bensen Committee، ٢٣٠
 بوب، A. Pope، ٥، ٦٣، ٧٥
 بوب، F. Bopp، ٥، ١٢٢، ١٣٩، ١٥٣،
 ١٥٦، ١٥٩، ٢٤٠
 بوتور، M. Butor، ١٩٦، ٣٤٨
 بودلير، ch Baudelaire، ١٩٣
 بوردو، H. Bordeaux، ١٨٥، ٣٤٧
 بورخيز، J. L. Borges، ٢٦٩
 بورنو، G. Bournour، ٢٦٩
 بورنيه (فايكوت)، H. de Bornier، ١١٥
 بوسان، N. Poussin، ١٩١
 بوستيل، G. Postel، ٨١، ٩٣
 بوسيه، J. B. Bossuet، ١٤٧
 بوغافيل، L. A. de Bougainville، ١٤٠
 بوفار (شخصية فلوير)، Bouvard، ١٩١، ٢٠٢
 بوفون (كونت)، G. L. de Buffon، ١١٢، ١٤٢
 بوكوك، E. Pockoke، ٩٣
 بولك، W. Polk، ٢٧٦، ٣٥١، ٣٥٣
 بولو، ماركو، Marco Polo، ٨٨
 بولياكوف، L. Poliakov، ١٢٣، ٣٤٠
 بوناپرت، L. Bounaparte، ١٨٦، ٣٢٨
 بيترز، C. Peters، ٢١٨
 بيتر (المبجل)، Peter The Venerable، ٩٩
 بيد، Bede، ٩١، ٩٩
 بيراني، G. Piranesi، ١٤٢
 بيرتن (سير)، R. Burton، ٥٢، ٥٦، ٨١،
 ١١٣، ١٢٦، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٤، ١٨٥،
 ١٩٠، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٢٢، ٢٣٢،
 ٢٣٣، ٢٤٣، ٢٥٢، ٢٨٦
 بيرشاد، Burchard of Mount Syon، ٣٤٩
 براكن، H. Bracken، ٤٧، ٣٥٠
 براون، E. G. Browne، ٢٣٣
 براونينغ، R. Browning، ٥٢
 براهما، ١٦٧ Brahma
 برتران، (كونت)، H. G. Bertrand، ١٠٨
 برستر، J. Prester، ٩٢
 برلين (سير)، I. Berlin، ٩٨، ٣٣٩، ٣٤٢
 برودون، P. J. Proudhon، ١٣٨
 بروسست، M. Proust، ١٦٣، ٢٩٣، ٣٥٤
 بروسيه، Ch. de Brosse، ١٤٠
 بروغلي (دوق)، A. C. L. Broglie، ١٤٧، ١٤٩،
 ٣٤٢
 بروكلمان، C. Brockelmann، ٥٢
 برونيتير، V. de Brunetiere، ٢٦١
 برونو، J. Bruneau، ١٩٤، ٣٤٨
 بريدو، H. Prideaux، ١٠٠
 بريس، M. Barrés، ٢٥٠، ٢٥١
 بريمون، E. Bremond، ٢٣٣، ٣٥٠
 بطي، R. Patai، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٠، ٣٣٢
 بكثال، M. W. Pickthal، ٢٥٧
 بكنر، C. H. Becker، ٥٢، ١٢٧، ٢٢٠، ٢٢١،
 ٢٩٥، ٣٣٢، ٣٤١، ٣٥٦
 بكرينغ، J. Pickering، ٢٩٣
 بكفورد، W. Beckford، ٥٥، ١٢٥، ١٤٢
 بكن، J. Buchan، ٢٥٦
 بل، G. Bell، ٢٠٨، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٧،
 ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٥٢، ٣٥٠
 بلزاك، ٤٧ Belzac، ١٥٢، ١٥٩، ٣٣٠،
 ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥
 بلفور، A. J. Belfour، ٦٣، ٦٧، ٦٩، ٧٢،
 ٧٦، ٧٧، ٧٩، ١١٧، ١٢٠، ١٢١،
 ١٢٩، ٢٣١، ٢٥٠، ٢٥٦، ٣٠٤، ٣١٤
 ٣٢٧، ٣٣٦
 بلنت، W. S. Blunt، ٢٠٦، ٢٤٥، ٣٣٦
 بليني، Pliny، ٢٦٥

رانکه Ranke, L. Von ۱۲۰ ، ۲۱۸ ، ۳۰۳
 راینو J. Reinaud ۱۴۶
 رُسکین J. Ruskin ۴۸ ، ۲۳۶
 رُسل Dr. Russell ۱۷۶
 رموزا J. P. Rémusat ۲۳۱ ، ۳۲۹ ، ۳۴۴
 روبرتسن J. M. Robertson ۶۳ ، ۶۴
 رودنسون M. Rodinson ۲۶۳ ، ۲۶۸ ، ۳۲۳
 ۳۳۳ ، ۳۴۱ ، ۳۴۲ ، ۳۵۶
 رُوس E. D. Ross ۲۳۳
 روسو J. J. Rousseau ۱۴۳ ، ۱۴۷ ، ۱۵۷
 ۱۵۸ ، ۱۶۵ ، ۱۹۲
 ریتشاردز ، آی ، آی I. A. Richards ۲۵۹ ، ۳۵۲
 ریتشاردز ، فی . و . V. W. Richards ۲۳۷
 ریشلیو Richelieu ۱۱۴
 رینان E. Renan ۴ ، ۴۳ ، ۴۹ ، ۵۶ ، ۷۰ ، ۷۳ ، ۱۱۴ ، ۱۲۳ ، ۱۲۸ ، ۱۴۴ ، ۱۴۵ ، ۱۵۱ ، ۱۶۸ ، ۱۷۱ ، ۱۷۳ ، ۱۸۳ ، ۱۸۵ ، ۱۹۸ ، ۱۹۹ ، ۲۰۸ ، ۲۱۷ ، ۲۱۸ ، ۲۲۲ ، ۲۳۱ ، ۲۳۶ ، ۲۴۰ ، ۲۴۲ ، ۲۴۳ ، ۲۵۰ ، ۲۵۲ ، ۲۶۵ ، ۲۶۹ ، ۲۷۰ ، ۲۷۵ ، ۲۷۹ ، ۲۸۴ ، ۲۸۶ ، ۲۸۹ ، ۲۹۵ ، ۳۰۴ ، ۳۲۹ ، ۳۳۰ ، ۳۴۴ ، ۳۴۶ .
 زغلول ، سعد ۲۶۱
 سابازئس ۸۶
 سان - سیمون Saint- Simon ۱۳۸
 ساخو Sachau ۲۶۱
 ساسی (بارون) A. I. S. de Sacy ۴۳ ، ۵۱ ، ۵۲ ، ۱۰۹ ، ۱۲۲ ، ۱۴۴ ، ۱۵۱ ، ۱۵۶ ، ۱۵۸ ، ۱۶۱ ، ۱۶۴ ، ۱۶۹ ، ۱۷۳ ، ۱۸۱ ، ۱۸۳ ، ۱۹۰ ، ۱۹۱ ، ۱۹۴ ، ۲۰۸ ، ۲۱۷ ، ۲۳۱ ، ۲۵۲ ، ۲۸۴ ، ۳۲۹ ، ۳۴۲ ، ۳۴۷ ، ۲۴۳

دارون Darwin, Ch. ۲۱۸ ، ۳۴۰
 داسیه J. Dacier ۱۴۶ ، ۱۴۸ ، ۳۴۲
 دامپیر W. Dampier ۱۴۰
 دانتي Dante ۳۸ ، ۹۶ ، ۹۷ ، ۹۹ ، ۱۰۰ ، ۱۲۰ ، ۱۴۵ ، ۱۲۱ ، ۲۵۳
 دانیل N. Daniel ۹۰ ، ۳۳۸ ، ۳۴۱ ، ۳۴۲
 داوئی Ch. M. Doughty ۱۲۳ ، ۱۸۵ ، ۲۰۶ ، ۲۳۲ ، ۲۴۳ ، ۲۴۵ ، ۳۵۱
 درایدن J. Dryden ۶۳
 دزرائیلی B. Disraeli ۴۰ ، ۴۱ ، ۵۲ ، ۷۴ ، ۱۲۳ ، ۱۲۶ ، ۱۷۴ ، ۱۸۲ ، ۱۸۴ ، ۲۰۴ ، ۲۲۷
 دستوت دو تراسی (کونت) Destutt de Tracy
 ۱۳۸ A. L. G.
 دفریمیری Défrémery ۱۸۵
 دلاکروا F. V. E. Delacroix ۱۴۲
 دورکهایم E. Durkheim ۲۶۳ ، ۲۶۹
 دُوزي R. Dozy ۱۲۳ ، ۱۶۸
 دوغا G. Dugat ۸۲ ، ۳۳۰ ، ۳۳۷ ، ۳۴۵
 دُومر P. Dumer ۲۳۴
 دوناتو E. Donato ۳۳۰ ، ۳۴۵
 دون کيخوته Don Quixote ۱۱۷ ، ۱۱۸
 دُونغو Fabris del Dongo ۱۱۸
 دِهیرین H. Dehérein ۳۳۹ ، ۳۴۲
 دِبینغ G. Depping ۲۲۷
 دِیدرو D. Diderot ۱۴۲
 دیریلو B. d'Herbelot de Molainville ۸۶ ، ۸۷
 دیکنز Ch. Dickens ۹۳ ، ۹۵ ، ۹۹ ، ۱۰۰ ، ۱۰۲ ، ۱۰۳ ، ۱۲۰ ، ۱۴۵ ، ۲۲۱ ، ۲۲۲ ، ۲۸۴ ، ۳۲۸
 دیودورُس Diodorus Siculus ۴۸
 دیونیسئس Dionysius ۱۸۹
 رافائیل Rafael ۹۷

- شارل - رو Charles- Roux ١١٣
- شارم ، Charmes, G. ٢٢٨
- شامبوليون J. F. Champollion, ٥ ، ١٤٤ ، ١٨٥ ، ١٥٩
- شينغلر (انظر اسبنغلر) Spengler, O. شينغلر
- شبيتزر Spitzer, L. ٢٦٢
- شفاب Schwab, R. ٥٠ ، ٥٢ ، ٨١ ، ١٠٤ ، ١٣٩ ، ١٥٧ ، ٢٥٧ ، ٣٣٠ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٤٩ ، ٣٤٢ ، ٣٣٩
- شكسبير Shakespeare, W. ٩٢ ، ٦٣ ، ٤٤
- شليغل Schlegel, F. ٥٣ ، ٥٦ ، ٨١ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٥٧ ، ١٦٧ ، ٢٧١ ، ٢٧٩ ، ٣٣٠ ، ٣٤٥ ، ٣٤٠
- شوبي Shouby, E. ٣١٧
- شوبنهور Schopenhauer, A. ١٣٩ ، ١٥٢
- شهيد ، عرفان Shahid, I. ٣٠١
- شيفر Shaffer, E. S. ٥١ ، ٥٢ ، ٣٣٥
- شيلينغ Schelling, F. W. J. Von. ١٦٧ ، ١٦٥
- صلاح الدين (الأيوبي) ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٥
- عبد الملك ، أنور Abdel Malik, A. ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٨ ، ١٣١ ، ٣٢٢ ، ٣٣٣ ، ٣٤٠ ، ٣٥٢ ، ٣٤١
- عبد الناصر ، جمال ١١٧
- عراي ، أحمد ٦٦ ، ١٨٥ ، ٢٣٢
- العروي ، عبد الله ٢٩٧ ، ٣٣٢ ، ٣٥٤
- عطيل (شخصية شكسبير) ٩٩
- علي (ابن أبي طالب) ٩٧
- عمر (الخليفة) ١٠٢ ، ١٨٦
- سالتوري (لورد) Salisbury ٦٣ ، ٧٢
- ساينكس (سير) Sykes, M. ٢٣ ، ٢٣٣ ، ٢٤٥
- ستانهوب (ليدي) Stanhope, H. L. ١٩١ ، ٢٥٢
- ستاينثال Steinthal, H. ٥٢ ، ١٢٣
- ستندال Stendhal ١٨٦
- ستورز Storrs, R. ٢٠٨ ، ٢٤٥ ، ٢٥٢
- ستوكس Stokes, E. ٢٢٥ ، ٣٤٩
- ستيفنز Stevens, W. ٤١
- سذرن Southern ٨٥ ، ٩١
- سرفانتيس Cervantes ٩٢ ، ١١٧
- سيسيل (لورد سالتوري) Cecil, R. A. ٦٣ ، ٧٢
- سعيد ، ادوارد Said, E. ١ ، ٢ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٤ ، ٣٣٥ ، ٣٤٨
- سقراط Socrates ٩٧
- سكاليجر Scaliger, J. J. ٩٣
- سكوت (سير) Scott, W. ٧٤ ، ٨٩ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٧٤ ، ٢٠٤ ، ٢٦٩ ، ٣٤٠
- سيلدن Selden ٩٥
- سميث Smith, W. R. ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٧٢ ، ٢٧٩ ، ٣٢٧ ، ٣٥٠ ، ٣٥١
- سويتنهام (سير) Swettenham, A. ٢٢٣
- سوسير Saussure, L. de ١٣ ، ٢١٨
- سولسي Souley, L. de ١٨٥
- سولون Solon ١١٠
- سومرينغ Soemmerring, S. I. Von ١٤٢
- سوينبرن Swinburn, A. Ch. ١٩٧
- سيغالين Ségalen, V. ٢٥٧
- سكيل Sale, G. ٩٣ ، ١٤١ ، ١٨٣
- سيمار Simar, T. ٣٤٥
- سينار Senart, E. ٢٥٥
- شاتوبريان Chateaubriand, F. R. de ٣٧ ، ٥٢ ، ١٠٨ ، ١١٣ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٣٩ ، ١٥٦ ، ١٨٤ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ٣٤٧ ، ٢٠٥

فاغنر ۱۵۲ Wagner, R.
 فالي ۸۸ Valle, P. della
 فاليري ۳۵۱ ، ۲۵۷ ، ۲۵۶ ، ۲۵۵ Valéry, P.
 فزرجالد ۲۰۵ Fitzgerald, E.
 فرانكلن ۱۰۵ Franklin, B.
 فرانكلن - بوالون ۲۳۳ Franklin- Bouillon, H.
 فرويد ۲۲ Freud, S.
 فریزر (سیر) ۱۶۳ Fraser, J. G.
 فلاندان ۲۳۲ Flandin, E.
 فلوبر ۴۹ ، ۴۶ ، ۴۳ ، ۴۱ ، ۳ Flaubert, G.
 ۵۶ ، ۷۴ ، ۸۳ ، ۱۱۳ ، ۱۱۹ ، ۱۲۳ ،
 ۱۲۶ ، ۱۲۷ ، ۱۳۷ ، ۱۳۸ ، ۱۳۹ ، ۱۴۴ ،
 ۱۶۲ ، ۱۷۴ ، ۱۷۵ ، ۱۸۳ ، ۱۸۴ ، ۱۹۱ ،
 ۱۹۳ ، ۱۹۴ ، ۱۹۷ ، ۲۰۵ ، ۲۰۸ ، ۲۱۱ ،
 ۲۱۷ ، ۲۱۹ ، ۲۳۲ ، ۲۵۱ ، ۲۹۱ ، ۳۳۰ ،
 ۳۳۱ ، ۳۴۱ ، ۳۴۵ ، ۳۴۸ .
 فلهاوزن ۲۲۰ Wellhausen, J.
 فور ۳۵۲ ، ۲۵۸ Faure, E.
 فورستر ۲۵۳ ، ۲۵۰ ، ۱۲۳ Forster, E. M.
 ۳۵۱
 فوريل ۱۶۵ Foriel, C.
 فوريه ، جان ۱۱۰ ، ۶۱ Fourier, J. B. J.
 ۱۱۲ ، ۱۳۸ ، ۳۴۰
 فوريه ، فرانسوا ۱۳۸ Fourier, F. M. Ch.
 فوسلر ۲۶۲ Vossler, K.
 فوغي (ماركيز) ۱۸۵ Vogüé, Marquis de
 فوك ۳۳۷ ، ۳۳۵ ، ۳۲۹ ، ۵۰ Fück, J. W.
 ۳۴۳ ، ۳۴۹
 فوكو ، شارل ۵۵ ، ۴۹ ، ۷ Foucauld, Ch. de
 ۵۶ ، ۲۶۹
 فوكو ، ميشيل ۳۹ ، ۷ ، ۴ ، ۱ Foucault, M.
 ۴۹ ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۱۵۱ ، ۱۵۵ ، ۲۰۱ ،
 ۳۲۹ ، ۳۳۰ ، ۳۳۱ ، ۳۴۲ ، ۳۴۴ ، ۳۴۵ ،
 ۳۴۹ ، ۳۵۰
 فولتير ۳۳۹ ، ۳۲۸ ، ۱۱۷ ، ۱۰۴ Voltaire

گرامشي ۳۲۷ ، ۵۸ ، ۴۹ ، ۴۲ Gramsci, A.
 غروسيه ۳۳۸ ، ۸۸ Grousset, R.
 غرونباوم ۲۹۵ ، ۱۲۸ Grunebaum, G. Von
 ۲۹۸ ، ۳۰۳ ، ۳۵۴
 غريفز (موريمر) ۳۵۴ ، ۲۹۴ Graves, M.
 غريفز ، روبرت ۲۵۰ Graves, R.
 غريمم ۱۲۲ Grimm, J.
 غليدين ۳۰۶ ، ۷۹ ، ۷۸ Glidden, H. W.
 ۳۳۷
 غلسن ۲۵۹ Gilson, E.
 غوبينو (كونت) ۴۳ Gobineau, J. A. de
 ۱۲۳ ، ۱۶۷ ، ۲۱۷ ، ۲۳۶ ، ۳۳۰ ، ۳۴۶ .
 غوته ۸۳ ، ۵۵ ، ۵۳ Goethe, J. W. Von
 ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۴۲ ، ۱۶۲ ، ۱۷۱ ، ۱۷۲ ،
 ۱۷۴ ، ۱۸۲ ، ۱۸۳ ، ۲۶۱ ، ۳۲۸ ، ۳۳۰ ،
 ۳۳۹ ، ۳۴۵ ، ۳۴۷
 غوتيه ۱۲۴ ، ۱۲۳ Gutier, Th.
 غوردن ، تشارلس ۶۳ Gordon, Ch. G.
 غوردن ، دافيد ۳۵۴ ، ۲۹۷ ، ۶۳ Gordon, D.
 غولويس ۹۳ Goluis, J.
 غولدتسيهر ۲۲۰ ، ۱۲۸ ، ۵۲ Goldziher, I.
 غولدسميث ۱۴۰ Goldsmith, O.
 غوندولف ۲۶۲ Gundolf, F.
 غويزو ۱۶۴ Guizot, F. P. G.
 غيرت ۹۹ Guibert of Nogent
 غيبون ۱۴۱ ، ۱۰۱ ، ۸۹ ، ۸۵ Gibbon, E.
 ۳۳۹ ، ۳۳۸ ، ۱۴۳
 فابر دوليفيه ۱۱۳ Fabre d'Olivet, A.
 فاتيل ۳۵۰ ، ۲۲۶ Vattel, E. de
 فاتكيوتس ۳۵۶ ، ۳۱۲ ، ۳۱۰ Vatikiotis, P.
 فاردنبرغ ۲۲۱ ، ۲۲۰ Waardenberg, J.
 ۳۵۳ ، ۳۵۲ ، ۳۴۹
 فارثيما ۸۸ Varthema, L. di

کرومر (لورد) Cromer, E. B. ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٤ ،
 ، ٧٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٩ ، ١٦٨ ، ١٨٧ ،
 ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٣٢ ، ٢٣٦ ، ٢٥٠ ،
 ، ٣٢٧ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٤٩ .
 کریسای (کونت) Cressaty, Comte de. ، ٢٣٣ ،
 ، ٢٣٤ ، ٣٥٠ .
 کُست Cust, R. N. ، ٢٦٥ ، ٣٥٢
 کُسرکُسن Xerxus, I. ، ٨٦ ، ٨٧
 کلِیبر Kléber, J. B. ، ١٠٩
 کوآترمیر Quatremère, E. M. ، ١٥٨ ، ١٨٥ ،
 ، ٣٢٩ ، ٣٤٤
 کورنو Cournot, A. A. ، ١٣٨
 کوزان Cousin, V. ، ١٣٨ ، ١٥٤ ، ٢٥٢
 کوزان دو بیرسفال Caussin de Perceval, A. P. ،
 ، ١٦٤ ، ٣٤٦
 کوفیه (بارون) Cuvier, G. L. ، ٤٧ ، ١٤٦ ،
 ، ١٥٣ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٧٠ ، ٢١٧ ،
 ، ٣٣٠ ، ٣٤٥
 کوک، توماس Cook, Th. ، ١١٤ ، ١٤٠
 کوک، جیمس Cook, J. ، ١٤٠
 کولردج Coleridge, S. T. ، ٥٢ ، ١٥٦ ، ٣٤٤
 کولومبس Colombus, Ch. ، ٨٨
 کُومت Comte, A. ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ٢٣٦
 کُوندورسیه (مارکیز) Condorcet, Marquis de ،
 ، ١٦٤
 کُونراد Conrad, J. ، ١٩٩ ، ٢٠٣ ، ٢١١ ،
 ، ٢٤٩ ، ٣٤٩
 کُونستان Constant, B. ، ١٥٦ ، ٣٤٤
 کُونفوشیوس Confucius ، ٩٧
 کوینت Quinet, E. ، ٧٣ ، ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١٣٧ ،
 ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٥ ، ١٩٤ ، ٢٧٣ ، ٣٣٧ ،
 ، ٣٣٩
 کوینیغ (تقریر) Koenig (Report) ، ٣٠٥
 کیپلینغ Kipling, R. ، ٧٥ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥ ،
 ، ٢٣٧ ، ٣٤٠

فولنی Volney, C. F. de ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٤ ،
 ، ١٥٤ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ٣٣٩ .
 فِیبر Weber, M. ، ٢٦٣ ، ٣٣٢ ، ٣٥٦
 فِیناغورس Phythagoras ، ١١٠ - ١١١
 فِیرن Verne, J. ، ٢٢٨
 فیکتوریا (الملکة) Victoria ، ٦٣
 فیکو Vico, G. B. ، ٤٠ ، ٥٧ ، ٨٣ ، ١٤١ ،
 ، ١٤٣ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٥
 فیلپی Philby, H. B. ، ٢٠٨ ، ٢٣٢ ، ٢٤٣ ،
 ، ٢٤٥ ، ٢٥٢ .
 فیلدینغ Fielding, ، ١٧٧
 فینلولسا Fenellosa, E. F. ، ٢٥٧
 فینی Vigny, A. V. de ، ١٢٣ ، ١٨٤
 فینلون F. de Fenelon ، ٩٧
 الفَرَزاز، إیاد al- Qazzaz, I. ، ٣٥٣
 قیصر، یولیوس Caesar, Julius ، ٨٧ ، ١١١
 کابانیس Cabanis, P. J. G. ، ١٣٨
 کابیه Cabet, E. ، ١٣٨
 کاتافاغو Catafago, J. ، ١٨٥
 کازوبون (شخصیة جورج الیوت) Cazobone ،
 ، ٥٢ ، ٢٤٠
 کارلایل Carlyle, Th. ، ٤٨ ، ١٢٠ ، ١٦٩ ،
 ، ٢٣٦ ، ٣٤٦
 کامیرر Cassirer, E. ، ١٦٥ ، ٣٤٦
 کاغلیوسترو Cagliostro, A. di ، ١١٣
 کالیبان Caliban ، ١٦٥
 کامو Camus, A. ، ٣١٠
 کانت Kant, E. ، ١٤٢ ، ١٥٣
 کِشَنر (لورد) Kitchener ، ٢٤٥
 کِڈ Kidd, B. ، ٢٤١
 کروزیه Crozier, J. B. ، ٢٤١

لورنس Lawrenc, T. E. ، ١٢٣ ، ١٨٥ ، ٢٠٧ ،
 ٢٠٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٧ ، ٢٤٣ ، ٢٥٣ ،
 ٢٧٣ ، ٢٧٩ ، ٣١٦ ، ٣٥١ ، ٣٥٣
 لورين Lorraine, C. ١٩١
 لوسترانج Strange, G. ٢٣٣
 لُوغَرْد Lugard, F. D. ٢٢٣
 لُوكْ Locke, J. ٤٧
 لوكاش Lukacs, G. ٢٦٣
 لوكونت Le Conte, C. ١١٥
 لوماسكرييه Le Mascrier, A. ١١٠
 لُويسْ Louys ٢١٩
 لويس ، برنارد Lewis, Bernard ١٢٨ ، ١٣٠ ،
 ٣١٢ ، ٣١٨ ، ٣٣٣ ، ٣٣٨ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ،
 ٣٤٩ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦
 لويس فيليب Louis - Philippe ٢٩٤
 لَيرْنَر Lerner, D. ٣٠٩ ، ٣٣٢ ، ٣٥٥ ،
 ليروا - بوالو Leroy - Beaulieu, ٢٢٨ ، ٢٢٩
 ليفي ، سيلفان Lévy, S. ٢٢٤ ، ٢٥٥ ، ٢٦٧ ،
 ٢٦٩ ، ٣٥٢
 ليفي - شتراوس Lévi - Strauss, C. ٨٣ ، ٢٩٦ ،
 ٣٣٧
 ليفين Levin, H. ١٩٧ ، ٣٤٨
 ليكيرغس Lycurgus ١١٠
 لينئس Linnaeus, C. ١٤٢
 ليسبس ، فردينان Lesseps, F. ١١٤ ، ١١٧ ،
 ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٦٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٣٢٨ ،
 ٣٤٠
 ليسبس ، ماتيو Lesseps, M. ١١٤
 لَينْ Lane, E. W. ٤٣ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٦ ،
 ٨١ ، ١١٣ ، ١٢٣ ، ١٣٥ ، ١٤٥ ، ١٩٠ ،
 ١٩١ ، ١٩٣ ، ١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ،
 ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢٢ ،
 ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٤٢ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٥٢ ،
 ٢٧٧ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٣٣٠ ، ٣٤٧ ، ٣٥٥

كيرتس Curtius, E.R. ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٥ ،
 ٢٦٦
 كيرتن Curtin, P. D. ، ٣٤٩ ، ٣٥٠
 كيرزُن ، جورج Curzon, G. ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ،
 ٢٢٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤٩
 كيرزُن (لورد) Curzon, R. ٢٠٦
 كيركيغارد Kierkegard, S. ٢٧٠
 كيِرنان Kiernan, V. G. ، ٨٣ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧
 كيسنجر Kissinger, H. ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٣٣٧
 كينغلَاك Kinglake ، ١٢٣ ، ١٧٤ ، ١٨٤ ،
 ٢٠٥ ، ٢٠٦
 لابروييه La Bruyere ٩٥
 لاسْوِلْ Lasswell, H. ، ٩١ ، ٢٩٢ ، ٣٤٢ ،
 ٣٥٤
 لارونسير لونوري (بارون) La Roncière Le
 Noury, C. ٢٢٨
 لاکوستْ Lacoste, Y. ، ٢٦٨ ، ٣٣٣ ، ٣٥٦
 لامارتين Lamartine ، ٥٢ ، ٥٦ ، ١٠٨ ، ١١٣ ،
 ١٢٣ ، ١٣٥ ، ١٨٥ ، ١٩٠ ، ١٩٤ ، ٢٠٤ ،
 ٢٠٥ ، ٢٢٦ ، ٢٥١ ، ٢٨٦ ، ٣٤٧
 لامبرت ، لويس (شخصية بلزاك) Lambert, L.
 ١٥٩
 لامينيه Lamennais, F. R. de ١٣٨
 لايبنتز (بارون) Leibnitz, G. W. Von ١٤٧
 لايرْد Layard, A. ٢٠٦
 لايلْ ، ألفرد Lyall, A. C. (سير) ١٦٨
 لايلْ ، تشارلس (سير) Lyall, Ch. J. ٢٣٣
 لبيك Lepic, L. ١٨٥
 لَغْران Legrain, G. ١٨٥
 لوبون Le Bon, G. ٢١٨
 لوتي Loti, P. ، ١٢٣ ، ٢٥٧
 لُوْثْ Lowth, R. ٥
 لُوْثِر Luther, M. ، ٩١ ، ٩٩

محمد ، (ماهوت ، موميتو) الرسول ٩٠ الى
١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٩ ، ١٢٧ ، ١٤٣ ، ١٦٨ ،
١٦٩ ، ١٨٦ ، ٢٢٠ ، ٢٤٤ ، ٢٦٠ ، ٢٦٥ ،
٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٨ ، ٣٠١ ، ٣٢٨

ميل ، جون J. S. Mill ، ٤٨

ميل ، جيمس J. Mill ، ٢٣٦

ميلتن J. Milton ، ٩٢

ملفيل H. Melville ، ٢٠٤ ، ٢٩٠

ملنر A. Milner ، ٦٣

موتسارت W. A. Mozart ، ١٤١

مور Th. Moore ، ١٤٢

مورازيه Ch. Morazé ، ١٣٧

مورس S. F. Morse ، ٢٩٣

موريه J. J. Morier ، ٢٠٥

موس M. Mauss ، ٢٦٩

موغنييري L. Magniery ، ٣٠٩

مول J. Mohl ، ٨١ ، ٨٢ ، ٢٨٥ ، ٣٣٠ ،

٣٤٥

مولر F. M. Moller ، ٥٢ ، ٢٥٢ ، ٢٥٧ ،

٣٣٠ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥

موم W. S. Maugham ، ٢٠٣

مونتسكيو (بارون) Montesquieu ، ١٤٢ ، ١٥٣

مؤبر W. Muir ، ١٦٨ ، ٢٣٣

ميخائيلس J. D. Michaelis ، ٥

ميرتن R. K. Merten ، ٣١٩ ، ٣٥٦

ميشيل P. Ch. Michel ، ٢٤١

ميشليه J. Michelet ، ١٠٠ ، ١٢٠ ، ١٣٨ ،

١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٥

نابليون Napoleon ، ٧٣ ، ٨٢ ، ١٠٣ ،

١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٤ ، ١١٩ ،

١٢٠ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٧٣ ، ١٨٣ ،

١٨٥ ، ٢٢٧ ، ٣٣٩

نابليون الثالث Napoleon III ، ٢٩٢

ليوباردى (كونت) Leopardi, G. ، ١٥٢ ، ١٧٤ ،

١٨٥ ، ١٨٧ ، ١٨٩

ماترلينك M. Materlinck ، ٢٥٥

مارجوليوت D. S. Margoliouth ، ٢٣٣

ماركس K. Marx ، ٥٢ ، ٣٨ ، ٤٨ ، ٥٤ ، ٥٥ ،

٦٨ ، ١٢٢ ، ١٢٦ ، ١٧٠ ، ١٧٣ ، ٢١٧ ،

٢٩٢ ، ٣٤٦

ماركوس أورليئس Marcus Aurelius ، ١٦٥

ماركوس S. Marcus ، ٤٣ ، ٣٣٥

مارلو J. Marlowe ، ٢٢٦ ، ٣٣٦ ، ٣٤٠

مارلو Ch. Marlowe ، ١١٤

ماريتان J. and R. Maritain ، ٢٦٩

ماريت A. E. Mariette ، ١٨٥

ماريني F. A. Marigny ، ١٠٧

ماسبيرو (سير) Maspero, G. ، ١٨٥

ماسون - أورميل P. Masson- Oursel ، ٢٢١ ،

٣٤٩

مايسيس H. Massis ، ٢٥٥

ماسينيون L. Massignon ، ١٢٧ ، ٢٢١ ، ٢٣٣ ،

٢٥٢ ، ٢٦٢ ، ٢٦٦ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ،

٢٨١ ، ٢٨٤ ، ٢٩١ ، ٢٩٥ ، ٣٤١ ، ٣٥٢ ،

٣٥٣

ماكدونالد D. B. Macdonald ، ١٢٨ ، ٢٢٠ ،

٢٢١ ، ٣٥٢ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٢٨٣ ،

٣٣١ ، ٣٣٨ ، ٣٥٣

ماكولي T. B. Macaulay ، ٤٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ،

٢٠٧ ، ٣٣٠ ، ٣٤٦

مالارميه S. Mallarmé ، ٢٧٠

مالرو A. Malraux ، ٩٢ ، ٢٥٤

ماندفيل (سير) Mandeville, J. ، ٦٣ ، ٨٨

مانس R. du Mans ، ٩٤

مانو Manu ، ١٠٥ ، ١٤٣

مانهايم K. Mannheim ، ٢٦٣

مترنيخ C. L. Metternich ، ٢٩٣ ، ٢٩٥

متليتزكي D. Metlizki ، ٥٠ ، ٣٣٥

٢٤١ Huxley, Th. H. هُكْسلي
 ، ١٢٣ Humboldt, A. Von (بارون) هُمبولدت ٣٤٥
 ، ١٥٣ Humboldt, W. Von (بارون) هُمبولدت ٣٣٠ ، ١٥٤
 ١١٧ Hobson هُوبسن
 ٩٣ Hottinger, J. H. هُوتنغر
 ، ٢٤٣، ٢٣٢ ، ٢٠٨ Hogarth, D. G. هوغارت
 ، ٣٥٠ ، ٣٤٨ ، ٣٣١ ، ٢٥٢ ، ٢٥١ ، ٢٤٥
 ٣٥١
 ، ١٠٩ ، ٥٥ ، ٣٨ Hugo, V. هُوغو ، فيكتور
 ١٨٢ ، ١٧٤ ، ١٢٥ ، ١٢٣
 ٨٣ ، ٨١ Hugo of St. Victor هُوغو
 ٢٩٦ Husserl, E. هُوسرل
 ٢٦٢ Hofmannsthal, H. Von هُوفمانستال
 ، ٣٣٨ ، ٣٠١ ، ١٢٨ Holt, P. M. هُولت
 ٣٥٥ ، ٣٤٩ ، ٣٤٢
 ١١١ ، ١١٠ ، ٥٣ ، ٤٦ Homer هومروس
 ٢٦٩ ، ١٩٣ Huysmans, J. K. هويسمانز
 ٣٣٨ ، ٣٣٥ ، ٤٢ Hay, D. هَي
 ٨٣ Heyter Report (تقرير) هَيتر
 ، ٢٦٠ ، ٢٢١ Hurgonje, C. S. هيرغرونج
 ٣٥٢ ، ٢٦٧ ، ٢٦١
 ١٨٩ ، ١١٥ ، ٨٧ Herodotus هيرودوتس
 ١٠٥ Hastings, W. هَستينغر
 ٩٧ هكتور (هومروس)
 ٤٧ Hume, D. هيوم

٣٣٨ ، ٨٧ ، ٨٦ Euripides يوريبيدس
 ١٨٥ Judas, A. يوداس
 ٣٥٠ ، ٢٥٧ ، ١٣٣ Yeats, W.B. ييتس

، ٥٦ ، ٥٢ ، ٤٣ ، ٣٧ Nerval, G. de نرفال
 ، ١٧٤ ، ١٢٦ ، ١٢٤ ، ١٢٣ ، ٨٣ ، ٧٤
 ، ١٩٧ ، ١٩٣ ، ١٩١ ، ١٩٠ ، ١٨٤ ، ١٨٣
 ، ٢٥١ ، ٢٥٠ ، ٢١٧ ، ٢٠٥ ، ٢٠٤ ، ٢٠٢
 ٣٤٨ ، ٣٤٧ ، ٣٤٠ ، ٢٧٠
 ٣٤٧ ، ١٨٥ al- Nouty, H. النوتي حسن
 ١٣٨ Novalis نوفاليس
 ٢١٧ Nox, R. نوُكس
 ٢٢٠ ، ٥٢ Nöldeke, Th. نولدكه
 ، ٤٨ Newman, J. H. نيومن (الكاردينال)
 ٣٤٦ ، ٢٣٦ ، ١٧٠
 ٩١ Nicholas of Cusa نيكولاس
 ، ١٥٣ ، ١٥٢ Neetzsche, F. W. نيتشه
 ٣٢٩ ، ٢١٥ ، ٢١٤
 ٢٣٣ Nicholson, R. A. نيكلسون
 ٢٠٦ Warburton, E. واربرتن
 ١٦٣ Wilde, O. وايلد
 ٣٠٤ Weizmann, Ch. وايزمن
 ٢١٨ Westlake, J. وستليك
 ١٠٣ Whiston, W. وستن
 ٢٥٦ ، ٢٣٠ Wilson, W. ويلسن
 ١٠٥ Wilkins, Ch. وليكنز
 ٩٩ William of Tripoli وليم
 ٣٣٦ ، ٣٣٥ ، ٦٠ ، ٤٩ Williams, R. وليمز
 ١٣٩ ، ٤٤ Wordsworth, W. ووردزورث
 ١٥٣ ، ١٥٢ Wolf, F. A. وولف

٢٤١ Harvey, Ch. هارفي

١٤١ Hamman هامان
 ، ١٤١ ، ١٢٢ ، ٥ Herder, J. G. Von هِرْدَر
 ، ٣٢٩ ، ١٧١ ، ١٦٥ ، ١٥٧ ، ١٥٥ ، ١٥٣
 ٣٤٢

• غسان كنفاني:

سلسلة أعماله الروائية والمسرحية والنقدية مع طبعة جديدة للمجلدين: الأول والثاني.

• سلسلة ذاكرة الشعوب:

روايات من العالم الثالث، صدر منها ٣١ رواية.

• في الأدب والنقد الأدبي.

• في الاستشراق والتراث.

• في المجتمع العربي الحديث:

القومية والاشتراكية:

تجارب الشعوب:

مجموعة كتب مترجمة ودراسات لكتاب عرب وأجانب.

• كتب الصحة والطب الشعبي:

مرشد العناية الصحية - من طفل إلى طفل - جراحة الحرب الطارئة - الدليل الصحي لمرضى الجذام - دليل العمل الصحي في التعلم والتدريب.

• الياس خوري في مجموعة من كتبه:

المبتدأ والخبر - الجبل الصغير - عن علاقات الدائرة - الوجوه البيضاء - الذاكرة المفقودة.

• حسين مروة:

نواثيف نعرفه - دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي.

• كمال الصليبي:

التوراة جاءت من جزيرة العرب - مجموعة من الكتب التي تتعرض لتجارب وأوضاع الشعوب والسياسات الاقليمية والدولية.

مؤسسة الأبحاث
العربية ش.م.م

